

Bernd Janowski

Konfliktgespräche mit Gott

Eine Anthropologie der Psalmen

Neukirchener Verlag



© 2003 Neukirchener Verlag
Verlagsgesellschaft des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Hartmut Namislow unter Verwendung eines Bildes von
Alexej von Jawlensky
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
Printed in Germany
ISBN 3-7887-1913-3

Cover (Umschlagseite 1)
ALEXEJ VON JAWLENSKY
Dornenkrone, 1918
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003
Fotoreproduktion: © Artothek

Seite 199, Abbildung 23
PAUL KLEE
Versuch einer Verspottung, 1940, 141 (S 1)
29,7 x 21 cm
Fettkreide, Marke Zulu, auf Konzeptpapier, Marke Biber, mit Leimtupfen auf
Karton
Randleiste auf dem Karton unten mit Tinte
Paul-Klee-Stiftung, Kunstmuseum Bern
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003

Seite 216, Abbildung 25
PAUL KLEE
Angstausbruch II, 1939, 110 (L 10)
66,5 x 48 cm
Feder auf Papier auf Karton
Schenkung LK, Klee-Museum, Bern
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003

Seite 222, Abbildung 26
PAUL KLEE
Das Tor zur Tiefe, 1936, 25 (K 5)
24 x 29 cm
Feder und Wasserfarbe auf Grundierung auf Baumwolle auf Karton auf Keil-
rahmen
Privatbesitz, Schweiz
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003

Seite 356, Abbildung 40
PAUL KLEE
ecce ..., 1940, 138 (T 18)
29,7 x 21,1 cm
Fettkreide, Marke Zulu, auf Konzeptpapier, Marke Biber, mit Leimtupfen auf
Karton
Schenkung LK, Klee-Museum, Bern
© VG Bild-Kunst, Bonn 2003

Hans Walter Wolff
(1911-1993)

zum Gedenken

2. „Du hast mich mit Freude umgürtet“ (Ps 30,12) – der lobpreisende Mensch

a) Die Gegenwart des Heils

Das einzige Verhältnis des Bewußtseins zum Glück ist der Dank: das macht dessen unvergleichliche Würde aus.

Theodor W. Adorno, Minima Moralia, 144

α) Der Sinn des Lebens

Den letzten Paragraphen seiner „Anthropologie des Alten Testaments“ hat H.W. Wolff der Frage gewidmet, „wozu der Mensch eigentlich bestimmt sei“¹. Trotz des Wandels der Sprache, der Unterschiede in den Anschauungsformen und der Vielfalt der Redeformen weisen die entscheidenden Antworten des Alten Testaments Wolff zufolge alle in die gleiche Richtung: Der Mensch ist dazu bestimmt, zu leben und Gott, den Schöpfer und Retter, zu loben. Gerade weil dem Alten Testament „nichts ferner liegt als eine anthropologische Systematik“, wird man diesen Befund „eine geistesgeschichtlich herausragende Erscheinung“² nennen müssen.

Es gibt nach Wolff vier anthropologische Grundbestimmungen, die in den verschiedenen Überlieferungsbereichen des Alten Testaments immer wieder begegnen. Es sind dies die Bestimmungen zum Leben in der Welt, zum Lieben des Mitmenschen, zum Beherrschen der Schöpfung und zum Loben Gottes:

• Das Leben in der Welt

Die elementarste Bestimmung ist die Bestimmung zum Leben in der Welt, d.h. der Mensch ist „bestimmt zu leben und nicht dem Tode zu verfallen“³. Wolff entfaltet diese Bestimmung anhand der nichtpriesterlichen Urgeschichte (Gen *2,4b-8,22) und verfolgt ihre Konturen und Motive bis hin zu Ps 16,10f⁴. „In einer Welt, in der das Überleben immer unwahrscheinlicher zu werden droht, begründet die biblische Einsicht in die Bestimmung des Menschen neue Lebenserwartung.“⁵

¹ Wolff, Anthropologie, 321.

² Ders., ebd.

³ Ders., aaO 322.

⁴ S. dazu unten 322ff.

⁵ Ders., aaO 324.

• Die Liebe zum Mitmenschen

Auf die Frage, wozu der Mensch lebt, antwortet das Alte Testament nach Wolff: „Er ist bestimmt, zu lieben und allen Haß zu überwinden.“⁶ Wiederum von der nichtpriesterlichen Schöpfungsgeschichte ausgehend entwickelt Wolff diese Bestimmung am Beispiel der Feindes- und Nächstenliebe⁷. Das letzte Ziel zwischenmenschlicher Liebe umfaßt aber schon im Alten Testament das Ganze der Völkerwelt: „Unter Jahwes Weisung vom Zion her sollen alle aufhören, das Kriegsgeschäft zu lernen (Jes 2,2-4).“⁸

• Die Beherrschung der Schöpfung

Auch im Blick auf diese anthropologische Bestimmung geht Wolff von der priesterlichen (und nichtpriesterlichen) Urgeschichte aus und entfaltet dann anhand von Weisheitstexten das spezifische Weltverhältnis des alttestamentlichen Menschen. Das Beherrschen der Schöpfung ist immer eine Herrschaft in den Grenzen der Schöpfung (Gen *1,1-9,29P⁹) bzw. eine Herrschaft, die dadurch begrenzt ist, daß sie „den der Schöpfung eingesenkten Sinn“⁹, nämlich die Weisheit, nicht entdecken kann, weil nur Gott den Weg zu ihr kennt (vgl. Hi 28).

Die vierte und umfassendste Bestimmung des Menschen ist diejenige zum *Loben Gottes*. Das Gotteslob ist als Grundthema der alttestamentlichen Hymnen

„... eine fundamentale Verstehens-kategorie für die Gott-Mensch-Welt-Relation. Auf dieser Grundlage ruht die Textgruppe der alttestamentlichen Hymnen auf. Sie ist als Sprechakt und Sprachform erkennbar am Zusammenspiel bestimmter formaler Charakteristika mit ganz verschiedenen Inhalten, die darin übereinkommen, daß des Menschen und Israels Rettung, Begnadigung und Begabung durch Gott als Anstiftung zum Lob erfahren werden, in dessen Zentrum Gott selbst steht“¹⁰.

G. von Rad hat diese Form einer theologischen Anthropologie als die „Antwort Israels“ bezeichnet. Danach sind die Psalmen der Niederschlag eines Dialogs mit Gott, in dem Israel auf die Worte und Taten seines Gottes „antwortet“ und darin zu sich selbst findet:

„Sie (sc. die Antwort Israels) zeigt uns, wie diese Taten auf Israel gewirkt haben, sie zeigt uns, wie Israel nun seinerseits diese Existenz in der Unmittelbarkeit und Nähe zu Jahwe bejaht und verstanden hat, welche Anstalten es getroffen hat, sich vor sich selbst und vor Jahwe in dieser Nähe Jahwes zu rechtfertigen oder zu schämen. Sie zeigt uns aber auch, wie Israel in diesem Verkehr mit Jahwe sich selber offenbar wurde und in welchem Bild es sich sah, wenn es

⁶ Ders., ebd.

⁷ S. dazu oben 126ff.

⁸ Ders., aaO 325.

⁹ Von Rad, Weisheit, 193, vgl. Wolff, aaO 327.

¹⁰ Spieckermann, „Hymnen“, 103, vgl. Hardmeier, Systematische Elemente, 127. Zur Gattung „Hymnus“ s. neuerdings Wagner, Lobaufruf, 143ff u.a.

redend vor Jahwe trat. Wenn irgendwo, dann ist zu hoffen, daß hier die Grundzüge einer theologischen Anthropologie deutlich werden ...“¹¹

In Aufnahme und Weiterführung dieser Position hat die neuere Psalmenforschung anhand der Grundgattungen „Klagepsalm“, „Hymnus / Lobpsalm“ und „Dankpsalm“ die *zweifache Bedeutung* hervorgehoben, die dem Psalter aufgrund der fundamentalen Verstehenskategorien von Klage und Lob zukommt¹². Daß der Psalter – wie die Buchbezeichnung „(Buch der) Lobpreisungen (הַלְלוּת) [לְפָנֵי]“ und die doxologischen Schlußformeln¹³ ja auch nahelegen – trotz seiner zahlreichen Klagepsalmen ein ins Überdimensionale gesteigerter, genauer: *ein auf die ganze Schöpfung ausgeweiteter Lobpreis Gottes* ist¹⁴, hat seinen Anhalt darin, daß das Loben Gottes eine Grundform von Theologie und nach alttestamentlichem Verständnis sogar die Bestimmung des Menschen ist¹⁵. Denn der Lobpreis Gottes, in dem sich die Selbstmächtigkeit und Selbstverabsolutierung des Menschen relativiert, bringt zum Ausdruck, was der Kern der Gottesbeziehung ist: die *Zuwendung des barmherzigen Gottes*, der vom Tod errettet und ins Leben führt.

Selbst die individuellen Klagepsalmen, die die brennenden „Warum / Wozu?“- und „Wie lange?“-Fragen nach Gottes Gegenwart angesichts elementarer Differenzenerfahrungen wachhalten, zehren als 'Konfliktgespräche mit Gott' von dem Glauben, daß menschliches Leben nur als Leben *coram Deo* gelingen kann. Sie sind zwar in der Situation der Gottesferne gesprochen, widerstehen aber der Versuchung, Gott – wie es etwa Hiobs Frau dem Leidgeprüften nahelegt (Hi 2,9f)¹⁶ – abzuschreiben. Deshalb schließen sie nicht nur mit ei-

¹¹ Von Rad, Theologie des Alten Testaments 1, 367, vgl. Zenger, Einleitung, 323f; Rendtorff, Theologie des Alten Testaments 1, 293; Janowski, „Kleine Biblia“, 144ff und ders., Antwort Israels, 2ff.

¹² Vgl. Zenger, aaO 324 und Hossfeld, Klage, 16ff; ders., Lob, 476f, ferner Müller, Gottesfrage, 287; Rendtorff, aaO 302ff u.a.

¹³ Ps 41,14; 72,18f; 89,53 und 106,48.

¹⁴ Die ersten drei Bücher des Psalters (I: Ps 3–41; II: Ps 42–72; III: Ps 73–89) werden zwar von Klage- und Dankliedern des einzelnen beherrscht, sie sind aber immer wieder durchsetzt von Hymnen (Ps 8; 19; 29; 33 u.a.). Wie die neuere Psalmenforschung gezeigt hat, ist für deren Interpretation der jeweilige Kontext zu beachten, s. dazu Zenger, Psalter als Buch, 1ff. Vom vierten Buch des Psalters ab (IV: Ps 90–106; V: Ps 107–145 und das sog. Schluß-Hallel Ps 146–150) tritt die Klage zurück, während die Hymnen beherrschend in den Vordergrund rücken, vgl. Hossfeld, Klage, 16ff und ders., Lob, 476f.

¹⁵ Vgl. Ps 34,2 und zur Sache Wolff, Anthropologie, 328ff; Hossfeld, Lob, 476 und für das antike Judentum Limbeck, Lobpreis Gottes, 349ff.

¹⁶ „Da sprach zu ihm seine Frau: 'Auch jetzt noch hältst du fest an deiner Frömmigkeit. 'Segne' Gott und stirb!' (10) Da sprach er zu ihr: 'Wie eine von den Törrinnen redet, redest auch du. Das Gute nehmen wir ja auch an von Gott, und das Böse sollten wir nicht annehmen?' Mit all dem versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen“ (Übersetzung Ebach, Hiob 1, 32).

nem Bekenntnis des Vertrauens, sie machen auch mit ihrer kompositorischen Anlage (Klage mit Invocatio – Bitte – Vertrauensäußerung – Lobgelübde)¹⁷ deutlich, daß die Klage auf das Gotteslob zuläuft und hier ihre Wende erreicht:

„Es geht in der Klage nicht um die Selbstdarstellung des Leids und die Selbstbeteiligung, sondern um die Wende des Leids. Die Klage appelliert an den, der das Leid wenden kann.“¹⁸

Der Klagepsalm, dessen Motivik sich aus den Elementen des Vertrauens speist und dessen Struktur ein Gefälle auf die Wende des Leids hin besitzt, ist als „zielgerichtetes Vertrauensparadigma“¹⁹ zu verstehen und insofern eines der stärksten Zeugnisse vom Rettungshandeln Gottes im Alten Testament.

Wenn schon für die Klage gilt, daß Schweigen gotteslästerlich wäre, weil Gott damit entehrt würde²⁰, so gilt dies nicht minder für das Gotteslob. Denn im Lobpreis Gottes kommen jene Voraussetzungen des Lebens in den Blick, über die derjenige, der Gott lobt und dankt, nicht verfügt²¹. Die Danklieder des einzelnen decken diese Dimension des Lebens auf und machen sie zur Basis ihrer „Theologie der Dankbarkeit“. Einer der Haupttexte dafür ist Ps 30.

β) Ps 30 als Beispieltext

- 1 Ein Psalm. Ein Lied der Weihe des (Tempel-)Hauses.
Von David.
- 2 Ich will dich erheben, JHWH,
denn du hast mich heraufgezogen
und hast nicht jubeln lassen meine Feinde über mich.
- 3 JHWH, mein Gott, ich flehte zu dir,
und du hast mich geheilt.
- 4 JHWH, du hast heraufgeholt aus der Unterwelt mein
Leben (*nəpəš*),

¹⁷ S. dazu oben 39ff.

¹⁸ Westermann, Rolle der Klage, 255.

¹⁹ Vgl. Marksches, Vertrauensäußerungen, 386ff und zur Sache oben 77.81.

²⁰ Vgl. Jüngel, Offenbarung, 168f: „Gott wird nicht entehrt, sondern verherrlicht, wenn Menschen mit Gott so reden, daß sie ihn zum Adressaten ihrer Klage oder auch Anklage machen. Gott würde vielmehr umgekehrt dann entehrt und wir würden ihm die gebührende Verherrlichung verweigern, wenn wir ihn nicht auch im Fall des Falles zum Adressaten unserer Klagen und Anklagen machten. Schweigen wäre gotteslästerlich. Denn wir blieben ihm dann die Wahrheit schuldig. Man kann Gott aber nicht schlimmer entehren als dadurch, daß man ihm die Wahrheit schuldig bleibt“.

²¹ Zu dieser Grundstruktur der Dankbarkeit s. Anthropologisches Stichwort 6: Dankbarkeit unten 295ff.

- du hast mich zum Leben gebracht aus <denen, die> in
die Zisterne <hinabsteigen>.
- 5 Musiziert für JHWH, ihr seine Frommen,
und lobdankt zum Gedenken seiner Heiligkeit,
6 denn einen Augenblick – in seinem Zorn,
ein Leben lang – in seinem Wohlgefallen,
am Abend – Weinen, am Morgen – Jubel!
- 7 Ich aber, ich dachte in meiner Sorglosigkeit:
'Nicht werde ich wanken, in Ewigkeit nicht!'
8 JHWH, in deinem Wohlgefallen hast du (mich) <auf feste
Berge> gestellt,
da verbargst du dein Gesicht – ich war schreckensstarr.
9 Zu dir, JHWH, rief ich (immer wieder),
und zu meinem Herrn flehte ich (unentwegt) um Gnade:
10 'Was für ein Gewinn ist an meinem Blut, wenn ich
hinabsteige in die Grube?
Lobdankt dir der Staub, tut er deine Treue kund?
11 Höre, JHWH, und sei mir gnädig!
JHWH, sei mir ein Helfer!'
12 Du hast meine Trauerklage gewendet zum Reigentanz
für mich,
du hast mein Trauergewand gelöst und mich mit (einem)
Freude(ngewand) umgürtet,
13a damit <meine> Ehre für dich musiziert und nicht schweigt.
13b JHWH, mein Gott, in Ewigkeit will ich dir lobdanken!

Bemerkungen zur Übersetzung

4 Lies in V.4b das Ketib מִן־הַיֵּדִיּוֹת „aus denen, die in die Zisterne hinabsteigen“, vgl. BHS App. z.St.; Kraus, Psalmen 1, 386; Müller, Psalm 30, 192 Anm.3 u.a. – 5 Zum Verständnis der Wendung „zum Gedenken seiner Heiligkeit“ s. Hardmeier, Tod, 308 Anm.65. – 6 Das קָלַן „er/es übernachtet“ des masoretischen Textes wird in der Regel *metri causa* (so Kraus, aaO 386; Hardmeier, Systematische Elemente, 115 Anm.11 u.a.) oder wegen seiner 'unschönen Metaphorik' (so Müller, aaO 194) gestrichen. – 7 Das שָׁלַן „Sorglosigkeit“ des masoretischen Textes ist Kontraktion oder Schreibfehler aus שָׁלַח, s. dazu Müller, aaO 195f. – 8 Statt der Wendung „du hast hingestellt meinem Berg Macht“ (?) des masoretischen Textes ist mit Targ „auf feste Berge“ anzusetzen, s. Müller, aaO 196 Anm.33. – 9 Die beiden Impf.-Formen sind im Anschluß an den rückblickend-vergangenheitlichen Kontext von V.8 (s. dazu im folgenden) als präteritale Iterative zu interpretieren, vgl. Ps 116,3b.4a u.ö. – 12 Wegen des zugeordneten Verbs אָנַח pi. „gürten, (Kleid) anlegen“ und des oppositiven שָׂק „Trauergewand“ (V.12a) ist bei שָׂקָה wohl ebenfalls an ein Kleidungsstück zu denken, vgl. Müller, aaO 198. – 13 Zum Verständnis des masoretischen קָבוֹד „Ehre“ s. unten 282f.

Der Text von Ps 30 enthält in V.2-6 die üblichen Elemente eines Danklieds des einzelnen mit einer *Selbstaufforderung zum Gotteslob* in direkter Anrede an JHWH (V.2), einem *Rückblick auf die Not* (V.3f) sowie einer *Aufforderung an die Gemeinde* zum musikalischen

Gotteslob (V.5f)²². Mit V.7 setzt der Beter, wie das betont am Satz-anfang stehende וְאֵי „ich aber“ unterstreicht, abermals mit einem *Rückblick auf die frühere Sorglosigkeit* ein (V.7f), dem in V.9-11 ein *Rückblick auf die Klage* mit ausführlichem Zitat (V.10f) gegenübersteht. Abgeschlossen wird dieser zweite Teil in V.12.13a mit einem *Bericht über die erfahrene Rettung* sowie in V.13b mit einem *Lobgelübde*, das auch hinsichtlich seiner Zeitebene „Gegenwart / Zukunft“²³ eine *Inclusio* mit V.2aa bildet:

I Danklied des einzelnen

2 Einleitende Aufforderung zum Gotteslob

- aa Selbstaufforderung zum Lobpreis (→ 13b)
aß.b Zweifache Begründung
aß positiv: Rettung des Beters
b negativ: Wirkungslosigkeit der Feinde

3f Rückblick auf die Not (Rettungserzählung)

- 3 Hilferuf (a) um Heilung (b)
4 Errettung vom Tod (a Scheol // b Zisterne)

5f Fremdaufforderung zum Gotteslob (Hymnus)

- 5 Zweifache Aufforderung (a musizieren // b lobdanken)
6 Begründung: polare Aussagen über das Sein vor Gott
a Augenblick :: lebenslang // Zorn :: Wohlgefallen
b Abend :: Morgen // Weinen :: Jubel

II Rückblick auf die Not

7f Rückblick auf die frühere Sorglosigkeit

- 7 Reflexionsmotiv (a) und Selbstzitat (b)
8 Überstandene Abwendung JHWHs

9-11 Rückblick auf die Klage

- 9 Einführung (a rufen // b flehen)
10f Zitat der Klage
10 Fragen: Motivation des Eingreifens JHWHs
11 Imperative: Bitte um Zuwendung JHWHs

12.13a Bericht über die erfahrene Rettung

- 13b Abschließendes Lobgelübde (→ 2aa)

Die beiden „Rettungserzählungen“ V.3f und V.7-13a haben ihr je eigenes Profil: während V.3f den *äußeren* Vorgang der Rettung in den Blick nimmt, beschreibt V.7-13a die *innere* Haltung des Beters („Selbstreflexion“), die das plötzliche Hereinbrechen der Not und die Erfahrung des neu geschenkten Lebens bei ihm hervorgerufen ha-

²² Zu den formgeschichtlichen Aspekten der Danklieder des einzelnen s. die Übersicht bei Gunkel / Begrich, Einleitung, 265ff, ferner Westermann, Lob und Klage, 76ff; Gerstenberger, Psalms 1, 14ff; Krieg, Todesbilder, 360ff.401ff u.a.

²³ S. dazu unten 271ff.

ben²⁴. Wie wir sehen werden, ist dabei das Phänomen der *mehrschichtigen Vergangenheit*²⁵ auffallend. Deren Rekapitulation ist so angelegt, daß der Beter in seinem Rückblick die verschiedenen Zeitebenen – beginnend bei der am weitesten zurückliegenden Vergangenheitsebene I (V.7f) über die Vergangenheitsebene II (V.9-11) zur Vergangenheitsebene III (V.12.13a) – ‘von hinten nach vorn’ durchläuft, um in der Gegenwart sein für das zukünftige Leben gültiges Lobgelübde vor der Gemeinde zu sprechen (V.13b).

Auch die in V.2-4 und V.7f jeweils vorausgesetzte Notsituation ist unterschiedlich akzentuiert: Während V.2-4 auf (eine schwere Krankheit?²⁶ und) den Triumph der Feinde²⁷ anspielt, wird die Not nach V.7f auf die überhebliche Sorglosigkeit des Beters zurückgeführt. Den Unterschied zwischen den beiden Teilen V.2-6 und V.7-12 unterstreicht auch die eigentümliche Sprachgestalt von V.7-12 mit dem Selbstzitat in V.7b, dem argumentativen Ringen mit JHWH in V.10f (Fragen und Imperative) sowie den polaren Metaphern für die Lebenswende in V.12 (Trauerklage → Reigentanz // Trauergewand → Freude[ngewand])²⁸. Ob man V.7-13a als „FortSchreibung“ des „Grundpsalms“ V.2-6 zu verstehen hat²⁹, ist für unsere Analyse von untergeordneter Bedeutung. Wir gehen im folgenden von der Endgestalt des Psalms aus, derzufolge der zweite Rückblick auf die Not (V.7-13a) eine theologische Vertiefung des Danklieds V.2-6 darstellt, die gleichsam „zitathaft eingespielt“³⁰ wird.

Thematische Aspekte

Ps 30 ist ein Danklied des einzelnen, das anhand unterschiedlicher Raum- (Scheol / Tempel) und Zeitebenen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) den *dramatischen Weg des Beters vom Unheil zum Heil* beschreibt und dabei auf die vielschichtigen Beziehungserfahrungen mit JHWH zurückblickt.

Wie andere Danklieder des einzelnen ist auch dieser Text aus der *Perspektive der überstandenen Not* formuliert, die der Beter jetzt – im wörtlichen Sinn – „hinter sich lassen“ kann, weil JHWH sein Leben aus der Unterwelt „heraufgeholt“ hat (Ps 30,4). Wenden wir uns zunächst diesem Phänomen der miteinander verschränkten Zeitebenen zu.

²⁴ Vgl. *Hossfeld / Zenger*, Psalm 1-50, 186 (Zenger).

²⁵ S. dazu unten 271ff, vgl. auch *Hardmeier*, Systematische Elemente, 114ff.

²⁶ S. dazu *Seybold*, Gebet des Kranken, 123ff.

²⁷ Zum „triumphierenden Feind“ s. etwa Ps 13,5 und dazu oben 70ff.

²⁸ S. dazu unten 279ff.

²⁹ So *Hossfeld / Zenger*, ebd. und *Müller*, Psalm 30, 192ff.

³⁰ *Weber*, Werkbuch Psalmen 1, 150.

1. Die Verschränkung der Zeitebenen

Die Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Ps 30 lassen sich durch unterschiedliche Schrifttypen³¹ hervorheben:

2	Ich will dich erheben, JHWH, <i>denn du hast mich heraufgezogen und hast nicht jubeln lassen meine Feinde über mich.</i>	Gw Vg1 "
3	JHWH, mein Gott, ich flehte zu dir, <i>und du hast mich geheilt.</i>	Vg2 Vg1 "
4	<i>JHWH, du hast heraufgeholt aus der Unterwelt mein Leben (næpæš), du hast mich zum Leben gebracht aus <denen, die> in die Zisterne <hinabsteigen>.</i>	"
5	Musiziert für JHWH, ihr seine Frommen, und lobdankt zum Gedenken seiner Heiligkeit,	Gw "
6	denn einen Augenblick – in seinem Zorn, ein Leben lang – in seinem Wohlgefallen, am Abend – Weinen, am Morgen – Jubel!	"
7	Ich aber, ich dachte in meiner Sorglosigkeit: 'Nicht werde ich wanken, in Ewigkeit nicht!'	Vg3 "
8	JHWH, in deinem Wohlgefallen hast du (mich) <auf feste Berge> gestellt, da verbargst du dein Gesicht – ich war schreckensstarr.	"
9	Zu dir, JHWH, rief ich (immer wieder), und zu meinem Herrn flehte ich (unentwegt) um Gnade:	Vg2 "
10	'Was für ein Gewinn ist an meinem Blut, wenn ich hinabsteige in die Grube? Lobdankt dir der Staub, tut er deine Treue kund?	"
11	Höre, JHWH, und sei mir gnädig! JHWH, sei mir ein Helfer!'	"
12	<i>Du hast meine Trauerklage gewendet zum Reigentanz für mich, du hast mein Trauergewand gelöst und mich mit (einem) Freude(ngewand) umgürtet,</i>	Vg1 "
13a	<i>damit <meine> Ehre für dich musiziert und nicht schweigt.</i>	"
13b	JHWH, mein Gott, in Ewigkeit will ich dir lobdanken!	Gw/ Zk

Ein Diagramm kann die Struktur dieser Zeitebenen veranschaulichen (**Abb.29**): Die erste Zeitebene ist diejenige der Gegenwart, in der der Beter den Lobpreis Gottes als performativen Sprechakt vollzieht (V.2aα, V.5f und V.13b). Mit der Schlußformulierung „in Ewigkeit will ich dir lobdanken!“ (V.13bβ) faßt er dabei nicht nur die Kontinuität der Gottesbeziehung ins Auge, sondern stellt sie auch auf Dau-

³¹ Die Abkürzungen Gw, Vg1-2 und Zk stehen dabei für die Ebenen der „Gegenwart“, der mehrschichtigen „Vergangenheit“ und der „Zukunft“, vgl. zu diesem Ansatz *Hardmeier*, Systematische Elemente, 114ff.

er³², so daß sich der Zeithorizont von der Gegenwart in die Zukunft seines eigenen Lebens weitet. Vor diesem neuen Horizont steht jetzt der Beter und blickt von ihm aus in den Abgrund seiner Not zurück, aus dem ihn JHWH „heraufgezogen“ und „heraufgeholt“ hat (V.2aβ.4).

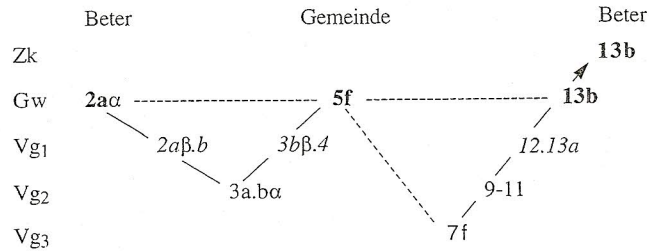


Abb.29: Diagramm der Zeitebenen von Ps 30

Eingerahmt von den auf die Gegenwart (und Zukunft) bezogenen Elementen der einleitenden Selbstaufforderung zum Lobpreis in V.2aα, der Fremdaufforderung zum Gotteslob in V.5f und des abschließenden Lobgelübdes in V.13b werden in den übrigen Teilen des Psalms mehrere Zeitebenen angesprochen, die unterschiedliche Stufen der Vergangenheit repräsentieren³³. Diese Vergangenheitsstufen geben den Gegenwartsaussagen von V.2aα.5f.13b die nötige existentielle Tiefendimension:

• Vergangenheitsstufe I

Die erste Vergangenheitsstufe (Vg₁) thematisiert den Rückblick auf die soeben erlebte Rettung:

- 2aβ.b ... denn du hast mich heraufgezogen
und hast nicht jubeln lassen meine Feinde über mich.
- 3 JHWH, mein Gott, ich flehte zu dir,
und du hast mich geheilt.
- 4 JHWH, du hast heraufgeholt aus der Unterwelt mein Leben
(*nəpəš*),
du hast mich zum Leben gebracht aus «denen, die» in die Zisterne
«hinabsteigen».
- 12 Du hast meine Trauerklage gewendet zum Reigentanz für mich,
du hast mein Trauergewand gelöst und mich mit (einem)
Freude(ngewand) umgürtet,
- 13a damit «meine» Ehre für dich musiziert und nicht schweigt.

³² Vgl. Müller, aaO 199, demzufolge der Augenblick des Lobgelübdes zum „Einfür-Allemaal“ wird. Durch das positive *לְעוֹלָם* („in Ewigkeit“) des Gotteslobs in V.13b wird das verneinende *לְעוֹלָם* der Selbstüberhebung von V.7b konterkariert, vgl. Weber, aaO 151.

³³ S. zum folgenden auch Hardmeier, Systematische Elemente, 115ff.

• Vergangenheitsstufe II

Die zweite Vergangenheitsstufe (Vg₂) greift hinter das Heilswiderfahrnis, von dem in V.2aβ.b-4 und V.12-13a die Rede ist, zurück, wobei das Flehen des Beters in der Bedrängnis noch einmal in Erinnerung gerufen wird:

- 3 JHWH, mein Gott, ich flehte zu dir ...
- 9 Zu dir, JHWH, rief ich (immer wieder),
und zu meinem Herrn flehte ich (unentwegt) um Gnade:
- 10 'Was für ein Gewinn ist an meinem Blut, wenn ich hinabsteige
in die Grube?
Lobdank dir der Staub, tut er deine Treue kund?
- 11 Höre, JHWH, und sei mir gnädig!
JHWH, sei mir ein Helfer!'

• Vergangenheitsstufe III

Die dritte Vergangenheitsstufe (Vg₃) greift noch weiter hinter das Bittgebet von V.3a.βa und V.9-11 zurück, und zwar zunächst auf die Zeit, da es dem Beter in zufriedener Selbstsicherheit wohl erging (V.7), und dann auf den Zeitpunkt, als JHWH sein Gesicht verbarg³⁴ und die Todesnot jäh über ihn hereinbrach (V.8):

- 7 Ich aber, ich dachte in meiner Sorglosigkeit:
'Nicht werde ich wanken, in Ewigkeit nicht!'
- 8 JHWH, in deinem Wohlgefallen hast du (mich) «auf feste Berge
gestellt»,
da verbargst du dein Gesicht – ich war schreckensstarr.

In der Gesamtanlage des Psalms findet demnach eine *gegenläufige Verschränkung der Zeitebenen* statt. So geht der Beter in V.2-6 von der unmittelbaren Gegenwart aus, blickt von dieser auf die erfahrene Rettung zurück und ruft sein eindringliches Flehen in Erinnerung, um schließlich in die Gegenwart seines öffentlichen Bekenntnisses zurückzukehren (Gw: V.2aα → Vg_{2/1}: V.2aβ.b-4 → Gw: V.5f). In V.7-12 dagegen setzt er bei der am weitesten zurückliegenden Vergangenheitsstufe III an und bewegt sich von dieser über die Vergangenheitsstufe II gleichsam 'nach vorn' auf die Vergangenheitsstufe I zu (Vg₃: V.7f → Vg₂: V.9-11 → Vg₁: V.12-13a). Dabei ist wichtig, daß diese mehrstufige Retrospektive „kontinuierlich in der Du-Anrede an JHWH“³⁵ gehalten ist. Der Beter vergewissert sich damit *e contrario* der bleibenden Kontinuität seiner Gottesbeziehung.

Für das Diskursgeschehen der Toda ist schließlich die Fremdaufforderung zum Gotteslob in V.5f von entscheidender Bedeutung³⁶. Denn hier wird mit den „Frommen JHWHs“ ein Forum angesprochen, das seinerseits zum Lobpreis Gottes aufgefordert wird:

³⁴ Zum Topos vom „verborgenen Gesicht JHWHs“ s. Ps 13,2 u.ö. und dazu oben 60ff.

³⁵ Hardmeier, aaO 116.

³⁶ Vgl. ders., aaO 117.

- 5 Musiziert für JHWH, ihr seine Frommen,
und lobdankt zum Gedenken seiner Heiligkeit,
6 denn einen Augenblick – seinem Zorn,
ein Leben lang – in seinem Wohlgefallen,
am Abend – Weinen, am Morgen – Jubel!

Diesem Forum fällt die Aufgabe zu, im Lobpreis die individuell erfahrene Beziehungsstörung Beter-Gott mit dem allgemeinen Glaubenswissen zu vermitteln, d.h. mit dem Wissen darum, daß JHWHs „Wohlgefallen“ seinen „Zorn“ lebenslang überdauert. Bevor wir diesem Sachverhalt weiter nachgehen³⁷, soll die Rettungserzählung von V.3f hinsichtlich ihres *Raumkonzepts* näher betrachtet werden.

2. Von der Scheol zum Tempel

Die Rettungserzählung Ps 30,3f, die auf die – jetzt überstandene – Not des Beters zurückblickt, verfügt neben ihrem Zeitkonzept (mehrschichtige Vergangenheit) noch über ein signifikantes Raumkonzept, das den Abgrund dieser Not und deren Überwindung plastisch darstellt: JHWH hat die *naepæš* des Beters aus der Scheol „heraufgeholt“ und ihn damit ins Leben zurückgeführt „aus denen, die in die Zisterne hinabsteigen“ (V.4). Auch in Ps 116,3-9³⁸ wird die Rettung des Beters als räumlicher Vorgang dargestellt:

- 3 Umgeben haben mich Schlingen des Todes,
und Bedrängnisse der Unterwelt haben mich
angetroffen,
Bedrängnis und Kummer traf ich (immer wieder) an,
4 und ich rief den Namen JHWHs (unentwegt) an:
‘Ach JHWH, laß mein Leben (*naepæš*) entkommen!’
5 Gnädig ist JHWH und gerecht,
und unser Gott ist ein Erbarmender,
6 ein Hüter der Einfältigen ist JHWH;
ich war niedrig, und mich rettete er.

7 Kehre zurück, meine *naepæš*, zu deiner Ruhe,
denn JHWH hat an dir gehandelt;
8 ja, du hast (herausgezogen =) befreit mein Leben (*naepæš*)
vom Tod,
meine Augen von Tränen, meinen Fuß vom Sturz.
9 Ich werde umhergehen vor JHWH
in den Ländern der Lebenden.

Im Blick auf die sprachliche Gestalt dieses Passus kann man von einer „religiösen Topographie“ sprechen, weil der Psalm eine Gesamtbewegung von der *Scheol* (V.3) über die *Länder der Lebenden* (V.9) bis

³⁷ S. dazu unten 279.

³⁸ Vgl. Ps 18,4-7; Jon 2,4-8 und dazu unten 275 Anm.43.

zu den *Vorhöfen des Hauses JHWHs* (V.19) nachzeichnet und damit den Beter schrittweise den dramatischen Weg vom Unheil zum Heil zurücklegen läßt³⁹. Die V.3-9 konstruieren dabei eine Bewegungslinie, die tief unten im (Gefängnis-)Bereich der *Scheol* (V.3f) ansetzt und in die *Nähe des barmherzigen Gottes* (V.5)⁴⁰ führt, der die Distanz zum „niedrigen“ Beter (V.6ba) durch sein rettendes Eingreifen von oben (= Tempel) her überwindet (V.6bß, vgl. V.8⁴¹) und der diesem ermöglicht, vor ihm in den *Ländern der Lebenden* (V.9)⁴² zu wandeln. Die auf die Vergangenheit bezogene Rettungserzählung V.3-6 verspricht diese Bewegung als *vertikalen Vorgang*⁴³ mit der doppelten Sinnrichtung von *unten* (Scheol) nach *oben* (V.3f) und von *oben* (Tempel) nach *unten* (V.5f):

Tempel	JHWH	4	5	Erhörung JHWHs
	↑			↓
Scheol	Klage des Beters	3	6	Beter

Nach der erfolgten Rettung (V.7f) verläuft der Weg des Beters in *horizontaler Richtung* vom Ort der „Ruhe“ (V.7) / von den „Ländern der Lebenden“ (V.9) zu den „Vorhöfen des Hauses JHWHs“ (V.19), wobei drei konzentrische Kreise: *Länder der Lebenden* → *Jerusalem* → *Vorhöfe des Tempels* die schrittweise Rückkehr des Geretteten in die Gemeinschaft mit JHWH räumlich abbilden⁴⁴. Das Ziel ist das Dankopfermahl des Geretteten in der Gegenwart JHWHs und vor seinem ganzen Volk, wie es der zweite Teil V.12-19 beschreibt⁴⁵.

³⁹ Von einer „sacred topography of contrast localities“, nämlich „Scheol“, „Tempel“ und „Weg“ (zwischen der Scheol und dem Tempel bzw. von der Scheol zum Tempel), spricht im Blick auf die Individualpsalmen auch Hauge, Sheol, 281ff, s. dazu auch *Oeming*, Quelle des Gebets, 372f.

⁴⁰ Die Wesensbeschreibung JHWHs in V.5 knüpft mit charakteristischer Abwandlung an die Gnadenformel Ex 34,6f; Ps 103,8 u.ö. an, s. zur Gnadenformel unten 279 Anm.64.

⁴¹ Formuliert mit *pi* „herausziehen“ (vgl. Ps 18,17 u.ö.) und dreimaligem partitiven *pi*. Der Zusammenhang von V.8 und 9 unterstreicht die *Verbindung von Land- und Tempelmotivik*, vgl. dazu die kontrastive Darstellung dieses Motivzusammenhangs in Ps 52,7 (Entwurzelung des gegnerischen Helden aus dem „Land der Lebenden“) :: 10f (der Gerechte als Ölbaum im „Haus Gottes“) und zur Sache Hauge, aaO 34f mit Anm.67.

⁴² Vgl. *Tita*, Gelübde, 112f.122f. Zum tempeltheologischen Ausdruck „Land / Länder der Lebenden“ (Jes 38,11; 53,8; Jer 11,19; Ez 26,20; 32,23.24.25.27.32; Ps 52,7; 116,9; 142,6; Hi 28,13) s. *Spieckermann*, Lieben, 273 Anm.24; *Tournay*, Seeing, 125f und jetzt besonders *Hartenstein*, „Angesicht JHWHs“, 80ff.

⁴³ Ein an der Vertikalen orientiertes Raumkonzept begegnet auch in Ps 18,4-7 (vgl. V.17) und in Jon 2,4-8, s. dazu *Lux*, Jona, 171ff und *Janowski*, Dankbarkeit.

⁴⁴ Vgl. *Tita*, Gelübde, 123.

⁴⁵ S. dazu unten 298ff.

Das Scheolmotiv scheint überhaupt für die Gattung „Danklied“ typisch zu sein. Während nämlich der Terminus „Unterwelt“ (𓂏𓂏𓂏)⁴⁶ in den Dankliedern häufiger belegt ist⁴⁷, begegnet er in den Klageliedern relativ selten⁴⁸. H. Gunkel, dem dies zuerst aufgefallen ist, hat das so erklärt:

„Sieht man genauer zu, so zeigt sich, daß diese Bezeichnung der Unterwelt nur dort auftaucht, wo sich der Beter ihr erst nahe glaubt oder wo er bittet, ihn ihr nicht preiszugeben. Sobald der Fromme aber davon spricht, daß er schon der Scheol mit allen ihren Schrecken verfallen sei, schwindet die Deutlichkeit und andeutende Bilder wie Grube, Zisterne, Brunnen oder einzelne Züge wie die vom Todesstaub oder Wasserschwall treten an die Stelle klarer Aussagen. Warum dieser Unterschied? Offenbar steht hier im Hintergrunde das Grauen vor der Unterwelt und der Glaube an die unheimlich wirkende Macht ihres ausgesprochenen Namens, und so ergibt sich das Eigentümliche, daß der Dichter in aufwallendem Schmerze die tiefste Not zutreffend aussprechen möchte und doch im gleichen Augenblicke vor dem eigentlichen Ausdrucke zurückschreckt, den er gebrauchen müßte. Ganz anders liegen die Dinge beim Sänger des Dankliedes. Für ihn hat die Unterwelt im Augenblicke des fröhlichen Dankfestes alle Schrecken verloren. Darum kann er auch unbefangen von seiner vergangenen Todesnot reden und braucht sich vor dem Worte 'Scheol' nicht zu scheuen.“⁴⁹

Das ist ein bemerkenswerter Sachverhalt: Im Rückblick auf die Not läßt sich jenes „Grauen vor der Unterwelt“ offenbar unbefangener in Worte fassen als in der Situation der Krise, weil jene Krise jetzt überstanden ist. Die Tatsache, daß der Beter im Danklied auf seine Not zurückblicken kann und ihr nicht mehr ins Angesicht schauen muß, schlägt sich sprachlich in den Metaphern der Lebenswende⁵⁰ nieder. Diese Stilfigur scheint ein Grundzug nicht nur der alttestamentlichen, sondern auch der ägyptischen Danklieder zu sein.

Als repräsentatives Beispiel für ein derartiges Dankgebet sei die Votivstele des Malers Neb-Re⁵¹ angeführt, deren Text mehrere Formelemente aufweist: Die Beischrift zur Anbetungsszene (A) enthält die *Invocatio* (Z.1-5) und das *Bekenntnis* zur Macht Amun-Res (Z.6-11); der Stelentext (B) dagegen enthält den *Hymnus* an Amun-Re

⁴⁶ S. dazu Barth, Errettung vom Tode, 59ff; Wächter, 𓂏𓂏𓂏, 901ff; Healey, Land ohne Wiederkehr, 101ff; Berlejung, Tod und Leben, 485ff; Rudman, Water Imagery, 240ff sowie Anthropologisches Stichwort 5: Diesseits und Jenseits oben 256ff.

⁴⁷ Vgl. Ps 9,14; 18,5f; 30,4; 86,13; 116,3, ferner Jon 2,3; Jes 38,10; Sir 51,2.6.9 u.ö.

⁴⁸ Vgl. Ps 6,6; 88,4 und 141,7.

⁴⁹ Gunkel / Begrich, Einleitung, 189.

⁵⁰ S. dazu unten 279ff.

⁵¹ S. dazu die Abbildung bei Keel, Bildsymbolik, Taf.XXV. Der Text der Stele wird im folgenden zitiert nach Assmann, Hymnen und Gebete, 371ff (= ÄHG Nr. 148), s. dazu auch Janowski, Rettungsgewißheit, 121f mit weiterer Lit.

(Z.1-24)⁵², die Erzählung vom Anlaß der Weihung (Z.25-45)⁵³ und die *Schlußreden* (Z.46-66)⁵⁴.

Inhaltlich geht es um Folgendes: Neb-Re, dessen Sohn Nachtamun „krank darniederlag am Rand des Todes“ (B, Z.37)⁵⁵, wandte sich an den Gott, „der die Bitten erhört, der kommt auf die Stimme des Armen, wenn er traurig ist, der Luft gibt dem, der in Bedrängnis ist“ (A, Z.3-5). Sein Gebet wurde erhört, und sein Sohn wurde ins Leben zurückgerufen (vgl. B, Z.41). Für diese „Errettung vom Tode(s-geschick)“ dankt der glückliche Vater mit der Errichtung der Kalksteinstele, die somit das gegebene Gelübde (B, Z.55-66) einlöst. Die Mitte des Gebetstextes bildet die *Aretalogie des Rettergottes* (B, Z.15-24), die wie Ps 30,2aß-4 von der Errettung aus der Unterwelt spricht:

- 15 Du bist Amun, der Herr des Schweigenden,
- 16 der kommt auf die Stimme des Armen!
- 17 Ich rief zu dir, als ich traurig war,
- 18 und du bist gekommen, daß du mich rettetest.
- 19 Du gabst Luft dem, der in Bedrängnis war,
- 20 du rettetest mich, da ich in Banden lag.
- 21 Du bist Amun-Re, der Herr von Theben,
- 22 du rettetest den, der in der Unterwelt ist;
- 23 denn du bist es ja, [der gnädig ist,] wenn man zu ihm ruft,
- 24 du bist es ja, der aus der Ferne kommt!⁵⁶

Die Vorstellung, daß Gott aus der „Unterwelt“ rettet – *šdj.k wnn m d3t* „du rettetest den, der in der Unterwelt ist“ (B, Z.22) –, findet sich besonders in Texten der Persönlichen Frömmigkeit, wie z.B. im berühmten 70. Kapitel des Leidener Amunhymnus (19. Dynastie):

- 5 Der (sc. Amun) errettet, wen er will,
auch wenn er in der Unterwelt (*d3t*) ist,
- 6 der vor dem Schicksal bewahrt,
wie das Herz es ihm eingibt.⁵⁷

Wie Z.6 auf den noch nicht eingetretenen Tod bezogen zu sein scheint – Amun vermag durch Verlängerung der Lebenszeit vor dem „Schicksal“, d.h. vor dem Todesgeschick, zu bewahren –, so dürfte auch der Ausdruck „Unterwelt“ (*d3t*) in Z.5 metaphorisch für Not und Krankheit stehen⁵⁸. Diese metaphorische Bedeutung von „Unterwelt“ als „Todesgeschick“ wird durch die Votivstele des Malers Neb-Re

⁵² Bestehend aus der Verkündigung der göttlichen Machterweise (Z.1-14) und der Aretalogie des Rettergottes (Z.15-24).

⁵³ Bestehend aus Verfasserangabe (Z.25-31), Notschilderung (Z.32-38) und Rettungsbericht (Z.39-45).

⁵⁴ Bestehend aus der allgemeinen Deutung der Gott-Mensch-Beziehung durch Nachtamun (Z.46-54) und dem Gelübde Neb-Res (Z.55-66).

⁵⁵ In Z.38 wird auf das Vergehen des Nachtamun angespielt, auf das dessen Krankheit zurückzuführen sein wird, s. zum Verständnis den Hinweis bei Janowski, aaO 121 Anm.583.

⁵⁶ Übersetzung Assmann, Hymnen und Gebete, 372.

⁵⁷ Übersetzung Assmann, aaO 427, s. zu diesem Text auch Janowski, Rettungsgewißheit, 131f.

⁵⁸ S. dazu auch die Hinweise bei Janowski, aaO 131.

bestätigt, die in ihrer Notschilderung auf das Todesgeschick des Nachtamun (Sohn des Neb-Re) Bezug nimmt (B, Z.32-38):

- 32 Es waren ihm Hymnen verfaßt worden auf seinen Namen,
 33 weil seine Kraft so groß war;
 34 es waren ihm Gebete gemacht worden vor seinem Angesicht,
 35 in Gegenwart des ganzen Landes,
 36 zugunsten des Vorzeichners Nachtamun, gerechtfertigt,
 37 als er krank darniederlag am Rande des Todes,
 38 als er in der Gewalt Amuns war wegen jener seiner Kuh.⁵⁹

Auf diese Notsituation (Todeskrankheit) antwortet die Aretalogie auf den Rettergott (B, Z.15-24). Interessanterweise enthält die abschließende Deutung der Gott-Mensch-Beziehung durch Nachtamun (B, Z.46-54) in Z.48-50 einen Passus, der dem Motiv der Asymmetrie von Zorn und Erbarmen von Ps 30,⁶⁰ entspricht:

- 46 Er (*Nachtamun*) sagt: 'Zwar war der Diener bereit, die Sünde zu tun,
 47 so ist doch der Herr bereit zur Gnade!
 48 Der Herr von Theben zürnt
 49 nicht einen ganzen Tag lang –
 50 wenn er zürnt, ist es einen Augenblick, und nichts bleibt zurück.
 51 Die Brise hat sich zu uns umgewendet in Gnade,
 52 Amun kam gefahren mit seinem Lufthauch.
 53 So wahr dein Ka dauert, wirst du gnädig sein,
 54 und wir werden es nicht wieder tun!'

3. Theologie der Dankbarkeit

Kehren wir zu Ps 30 zurück! Für dieses Danklied ist nicht nur das System der Raum- und Zeitebenen, sondern auch die Korrelation von *individuellem* (V.2aa.13b) und *kollektivem* Gotteslob (V.5f) charakteristisch, durch die die Gottesbeziehung des einzelnen wie der Gemeinschaft reaktualisiert und rekonstituiert⁶¹ wird. Drei Momente sind dabei besonders hervorzuheben: die *Öffentlichkeit des Danks*, die *Wende des Lebens* und die *Zukunft des Beters*. Diese drei Momente bilden die Grundpfeiler einer alttestamentlichen „Theologie der Dankbarkeit“.

• Die Öffentlichkeit des Danks

Im Lobpreis des Geretteten vor versammelter Gemeinde (V.2-6) geht es zunächst um eine *öffentliche Kundgabe* der mit diesem Gott gemachten Erfahrung⁶². Damit erweist sich der Gerettete als wichtiger

⁵⁹ Übersetzung Assmann, aaO 373.

⁶⁰ S. dazu unten 279. Weitere ägyptische Texte zum Topos 'Gnade vs. Zorn' bei Assmann, aaO 374 (Kommentar zu ÄHG 148 B, Z.48-54).

⁶¹ Vgl. Hardmeier, Systematische Elemente, 121ff.

⁶² S. dazu auch Bornkamm, Lobpreis, 51f.

„Erfahrungszeuge“⁶³, der das Traditionswissen vom Ungleichgewicht zwischen dem „kurzzeitigen“ Zorn JHWHs und seinem „lebenslangen“ Wohlgefallen (V.6, vgl. Ex 34,6f u.ö.)⁶⁴ authentisch, d.h. mit seiner Existenz bestätigen und damit im kollektiven Gedächtnis der Gemeinde neu befestigen kann. Dieser Sachverhalt wird in V.7-13a durch das Klagezitat von V.10f unterstrichen, wo nach dem „Gewinn“ (טָבָה)⁶⁵ gefragt wird, den JHWH vom Tod eines seiner Frommen haben würde. Die Antwort ist diesselbe wie in Ps 88,11-13 oder in Ps 6,6: JHWH würde mit jedem Menschen, der dem vorzeitigen Tod anheimfällt, einen für ihn kostbaren Zeugen seiner Macht verlieren, so daß dessen Tod auch seine Niederlage wäre⁶⁶.

Die in Ps 30,10 ausgedrückte Motivation für das Eingreifen JHWHs – „Was für ein Gewinn ist an meinem Blut, wenn ich hinabsteige in die Grube? / Lobdank dir der Staub, tut er kund deine Treue?“ – ist alles andere als „naiv“⁶⁷. Vielmehr liegt hier ebenso wie in Ps 88,11-13 eine „unverschämte“ Grenzaussage vor, mit der der Beter an JHWH appelliert, den Bekenner seiner Güte, seiner Treue, seines Wunders und seiner Gerechtigkeit nicht dem Tod zu überlassen. Wie wir oben gesehen haben, gewinnt dieser Text aus der JHWH-Ferne der Scheol ein *argumentum ad deum*: JHWH soll erkennen, daß sein Eigeninteresse es ihm verbieten müßte, den Beter vorzeitig der Scheol zu überlassen, da er sich dadurch eines kostbaren Zeugen und Verehrers seiner Güte und Treue berauben würde. JHWH soll also durch die rhetorischen Fragen von Ps 88,11-13, die nicht einen naiven, sondern einen appellatorischen Charakter haben, zum Einschreiten bewegt werden⁶⁸. Dasselbe gilt für Ps 30,10.

• Die Wende des Lebens

Durch den vom Beter nach V.3f und V.7-13a öffentlich vorgetragenen Rückblick auf seine Not werden *Grenzerfahrungen öffentlich ge-*

⁶³ Vgl. Hardmeier, aaO 118.

⁶⁴ Zur sog. „Gnadenformel“ Ex 34,6f; Ps 103,8 u.ö. s. Spieckermann, „Barmherzig und gnädig“, 3ff; Scoralick, Güte Gottes; Rendtorff, Theologie des Alten Testaments 2, 194ff u.a.

⁶⁵ S. dazu Janowski, Die Toten, 24 Anm.78.

⁶⁶ S. dazu oben 246ff. Zur 'Kostbarkeit des menschlichen Lebens' s. auch Ps 116,15 und dazu unten 300.

⁶⁷ So Müller, Psalm 30, 195 Anm.18. Das Argument, daß die Toten Gott nicht loben bzw. toter Staub kein Gewinn für die Gottheit ist (vgl. Ps 6,6; 88,11-13; 115,17f; Jes 38,18f; Sir 17,28f und dazu oben 246f), findet sich auch in der mesopotamischen Gebetsliteratur, und zwar in dem zweisprachigen (altbab./jungbab.) Gebet an Marduk AfO 19,57,67-69: „(67) Wer zu Staub wurde – was ist sein Gewinn? (68) Nur ein lebendiger Diener kann seinen Herrn verehren. (69) Was kann toter Staub / ein toter Gefährte für den Gott vermehren?“, s. zu diesem Text die Hinweise bei Janowski, Dankbarkeit.

⁶⁸ S. dazu oben 243ff.

macht⁶⁹. Damals wie heute sind solche Grenzerfahrungen in der Regel von einer Zone des Schweigens und der Sprachlosigkeit umgeben, was ihre Bedrohlichkeit ins Extreme steigert. Ihre öffentliche Bezeugung im Lobpreis holt sie in den „Raum des Lebensmöglichen“⁷⁰ zurück und macht sie so auch für andere zugänglich. Der Gemeinde werden damit Artikulationsformen eröffnet, die ihr helfen, ihre eigenen Not- und Leiderfahrungen sprachlich und vorstellungsmäßig zu artikulieren. Durch das Zeugnis des Geretteten gewinnt das Glaubenswissen von der rettenden Zugewandtheit Gottes „eine neue, leibhaftige Gegenwart relevanz – trotz bitterster Gegenerfahrung in Todesnot“⁷¹.

Die Dramatik dieses Rettungsgeschehens wird sprachlich durch *polare Metaphern für die Lebenswende* dargestellt. Dieses Stilmittel scheint ein Charakteristikum der Danklieder zu sein, die ja das „Wunder“ der Rettung⁷² in Worte zu fassen versuchen. Es begegnet nicht nur in negativer Form als *Wende vom Leben zum Tod* (Ps 30,8: „auf feste Berge gestellt“ :: „schreckensstarr“), sondern vor allem in positiver Form als *Wende vom Tod zum Leben bzw. von der Trauer zur Freude*:

- *Vom Tod zum Leben*

- JHWH führt die *nəpæš* des Beters aus der Unterwelt herauf // er bringt den Beter zum Leben aus denen, die in die Zisterne hinabsteigen (Ps 30,4, vgl. Ps 18,17; Jon 2,2.7f);
- JHWH zieht das Leben des Beters aus dem Tod heraus (Ps 116,8).

- *Von der Trauer zur Freude*

- Am Abend ist Weinen, am Morgen aber ist Jubel (Ps 30,6);
- JHWH wendet die Trauerklage des Beters zum Reigentanz für ihn // er löst das Trauergewand des Beters und umgürtet ihn mit (einem) Freude(nge)wand (Ps 30,12).

Die Lebenswende vollzieht sich für den bedrängten Beter also als *räumlicher Übergang von der Scheol zum Tempel* (Ps 116,3.8.9.19)⁷³, als *zeitlicher Umbruch vom Abend zum Morgen* (Ps 30,6) und als *emotional-affektiver Wechsel vom Weinen zum Jubel* (Ps 30,6) bzw. *von der Trauerklage zum Reigentanz* (Ps 30,12). Diese Verschränkung der Raum- und Zeitebenen zeigt, daß Beten ein *transitorischer Akt* ist, der dem Beter auch sprachlich den 'Schritt in das neue Leben' ermöglicht⁷⁴.

⁶⁹ Vgl. Hardmeier, Systematische Elemente, 118.

⁷⁰ Hardmeier, aaO 119.

⁷¹ Ders., ebd.

⁷² Zum Begriff des Wunders s. oben 244ff.

⁷³ S. dazu oben 274ff.

⁷⁴ Vgl. innerhalb des Psalters auch Ps 18,20: „Er führte mich hinaus ins Weite, / er befreite mich, denn er hat Gefallen an mir“ (vgl. V.37), Ps 31,9: „Du hast mich

- *Die Zukunft des Beters*

Aufgrund der öffentlichen Bezeugung der erfahrenen Rettung gewinnt das Glaubenswissen vom Wohlgefallen Gottes (V.6a) schließlich eine *erfahrungsgestützte Relevanz*. In der Aufforderung zum (musikalischen) Gotteslob – „Musiziert für JHWH, ihr seine Frommen ...“ (V.5f) – fällt der Gemeinde dabei die Rolle zu, die individuelle Rettungserfahrung des Beters mit dem allgemeinen Glaubenswissen zu verknüpfen, demzufolge JHWH nur einen Augenblick in seinem Zorn verharrt, lebenslang aber in seinem Wohlgefallen (V.6a). Der Finalsatz V.13a – „... damit «meine» Ehre für dich musiziert und nicht schweigt“ – nimmt diese Aufforderung mit Hilfe des Terminus *וְיָרָא* pi. „singen, musizieren“ auf und macht sie zusammen mit dem abschließenden Lobgelübde V.13b zu einem Grundmotiv für das künftige Leben des Beters, das auf Dauer von Dankbarkeit geprägt sein wird: „JHWH, mein Gott, in Ewigkeit will ich dir lobdanken!“

Bei der „Ehre“ (*כְּבוֹד*) des Beters, der für JHWH musiziert und nicht schweigt (V.13aa), geht es offenbar um das „wiederhergestellte Prestige des Geretteten, das durch das Hohnlachen seiner Feinde nach 2b, worauf zurückgegriffen würde, in Frage stand ...“⁷⁵. Daß die „Ehre“ des Beters durch die Aggression der Feinde gemindert oder gar vernichtet zu werden droht, kennen auch die Klagelieder des einzelnen:

- 4 JHWH, mein Gott, wenn ich dies getan hätte:
wenn Unrecht an meinen Händen wäre,
- 5 wenn ich dem etwas angetan hätte, der mir (nun) mit Bösem vergilt,
und den beraubt hätte, der mich (jetzt) grundlos bedrängt,
- 6 dann soll der Feind mein Leben / mich verfolgen und einholen
und zu Boden treten mein Leben
und meine Ehre (*כְּבוֹד*) in den Staub legen. – *Sela* (Ps 7,4-6)⁷⁶

Demgegenüber weiß der Klagende im Bekenntnis der Zuversicht die Wiederherstellung bzw. Wahrung seiner „Ehre“ durch bzw. bei Gott aufgehoben, wie etwa Ps 73,23f zeigt:

- 23 Doch ich bin (ja) immer bei dir:
du hast meine Rechte ergriffen;
- 24 nach deinem Ratschluß leitest du mich,
und zu Ehren (auf Ehre/Herrlichkeit) hin (*אֶתֶר כְּבוֹד*) wirst du
mich (zu dir) nehmen. (Ps 73,23f)⁷⁷

nicht der Hand des Feindes ausgeliefert, / du hast meine Füße in die Weite / auf weiten Raum gestellt“ und Ps 118,5: „Aus der Enge heraus rief ich Jah, / es erhörte mich in die Weite hinein Jah“, s. dazu Bartelmus, *יָהּ*, 453ff.458; Mark, Psalm 118, 380ff und Bail, Von zerstörten Räumen, 92ff.

⁷⁵ Müller, Psalm 30, 199.

⁷⁶ Zu diesem Text s. oben 144ff.

⁷⁷ Zu den syntaktischen und semantischen Problemen dieser Verse s. Irsigler, Psalm 73, 41ff.247f.266ff und Janowski, Die Toten, 39ff. Anders neuerdings Wit-

Der Beter von Ps 73,23f wird den Tod erleiden und – das ist gegenüber den traditionellen Klageliedern des einzelnen das Neue – dennoch auf eine Rettung durch Gott hoffen, indem dieser die Gemeinschaft mit sich über den Tod des Beters hinaus endgültig werden läßt. Die Aussage, daß JHWH den Beter zu sich „nimmt“ (V.24), artikuliert die Erwartung des 'ewigen Lebens' im Sinn eines

„... gesegneten und erfüllten Lebensabschlusses, der weitergehende Hoffnungen und Erwartungen in sich schließt“, indem der Beter am Ende seines Lebens auf eine „dauerhafte Fortsetzung der Gemeinschaft mit Gott hofft, die sich bereits in seinem bisherigen Leben bewiesen und bewährt hat (V.23-24a)“⁷⁸.

Das Syntagma לָקַח + אָחַז קְבוֹד „jemanden nach / auf Ehre hin (zu sich) nehmen“ kennzeichnet dabei die – durch den Hochmut der Gottlosen (Ps 73,3-12) verlorene – „Ehre“ des Beters, die er (wieder)erlangt, wenn JHWH ihn (zu sich) nimmt. „Das 'Nehmen' ist 'Ehren'-Auszeichnung Gottes für den Beter“⁷⁹.

Der Begriff „Ehre“ (קְבוֹד) von Ps 30,13 erweist sich damit als ein *sozialanthropologischer Grundbegriff*. Wie in den mediterranen Kulturen der Antike (und noch der Gegenwart) sind „Ehre, Prestige“ und „Schande, Mißachtung“⁸⁰ auch im Alten Testament Werte, die das *soziale Mit- bzw. Gegeneinander* durch Markierung sozialer Grenzen regeln⁸¹. „Ehre“ bedeutet den

„... Wert, den eine Person sich selbst gibt (d.h. auf den sie Anspruch erhebt), und den Wert, den eine Person in den Augen ihrer sozialen Gruppe hat. Ehre ist also der Anspruch auf Wertschätzung *verbunden* mit der sozialen Anerkennung dieses Wertes“⁸².

Besteht der Sinn der Ehre darin, als

„... eine Art sozialer Einschätzung zu dienen, die den einzelnen in die Lage versetzt, in spezifischer Weise mit Gleichgestellten, Höhergestellten und Niedrigeren zu interagieren, und zwar in Übereinstimmung mit den festgelegten kulturellen Leitfäden einer Gesellschaft“⁸³,

te, Leben nach dem Tod, 15ff, der קְבוֹד in Ps 73,24 wieder als Akkusativ des Ortes auffaßt: „Gemäss deinem Plan wirst du mich führen und mich am Ende in (deine) Herrlichkeit aufnehmen“. Eine Auseinandersetzung mit der gründlichen Analyse von Irsigler findet dabei nicht statt.

⁷⁸ Schmitt, Wende des Lebens, 229, vgl. Irsigler, aaO 41ff.

⁷⁹ Irsigler, aaO 49.

⁸⁰ Zum Ehrbegriff in der mediterranen Welt s. Malina, Welt des Neuen Testaments, 40ff und die Beiträge bei Vogt / Zingerle (Hg.), Ehre.

⁸¹ Vgl. Spr 11,16; 29,23 u.ö., s. dazu Westermann, כבוד, 800; Lamp / Tilly, Öffentlichkeit, 52; Klopfenstein, Ehre und Schande, 485f; Müller, Psalm 30, 199 und Liess, Weg des Lebens, 331f. Zur sozialen Mißachtung im alten Israel s. oben 196ff.

⁸² Malina, aaO 42.

⁸³ Ders., aaO 63.

so beschreiben die Psalmen, in denen von „Ehre“ und „Schande“ die Rede ist, das Zerbrechen dieser empfindlichen Balance. Im Psalter kommen immer wieder Fälle von *Ehrverletzung* des Beters durch seine Feinde, ja von regelrechter *Bloßstellung* bzw. *Entehrung* vor, die nur durch das richterliche Eingreifen JHWHs beendet und kompensiert werden kann:

Ehre des Beters		Entehrung des Beters	
Minderung durch Feinde	Wiederherstellung durch Gott	Bitte des Beters um Anerkennung	Bitte um Beschämung der Feinde
4,3	3,4	31,2	83,18
7,6	16,9	69,20	
	30,13		
	62,8		
	73,24		
	84,12		
	91,15 (כבוד pi.)		

Darüberhinaus ist auf die Vorstellung von JHWH als der „Ehre“ des Beters (Ps 3,4; 62,8) sowie als dem Geber der „Ehre“ (Ps 8,6; 84,12)⁸⁴ hinzuweisen.

Vor diesem Hintergrund läßt sich die Formulierung von Ps 30,13a so verstehen, daß der Beter aufgrund seiner Rettung durch JHWH seinen Feinden gegenüber wieder 'zu Ehren gebracht' wird. Auf diese Weise 'zu Ehren gekommen', kann und wird er seinem Gott in Ewigkeit lobdanken (V.13b).

„... damit <meine Ehre> für dich musiziert und nicht schweigt“ – so schließt in Ps 30,13a der zweite Rückblick auf die Not (V.7-13a). Nach den Gegenwartsaussagen von Ps 30,2aa.5f.13b dankt der vom Tod errettete Beter seinem Gott und fordert die Kultgemeinde zum musikalischen Gotteslob mit Kastenleier (Abb.30)⁸⁵ und Lobgesang auf:



Abb.30: Leier auf einem Skaraboid aus Jerusalem (?) (7. Jh. v.Chr.)

⁸⁴ Vgl. Pred 6,2 und 1 Chr 29,12.

⁸⁵ Zu den Saiteninstrumenten im alten Israel s. Keel, Bildsymbolik, 323ff und Braun, Musikkultur, 39ff.44ff.

- 2 Ich will dich **erheben**, JHWH ...
- 5 **Musiziert** für JHWH, ihr seine Frommen,
und **lobdankt** zum Gedenken seiner Heiligkeit,
- 6 denn einen Augenblick – in seinem Zorn,
ein Leben lang – in seinem Wohlgefallen,
am Abend – Weinen, am Morgen – Jubel!
- 13b JHWH, mein Gott, in Ewigkeit will ich dir **lobdanken**!

Der Kult ist im alten Israel der primäre Ort *hymnischer Rede*⁸⁶. Angesichts der Gegenwart JHWHs im Tempel jubelt (הלל pi.) der Beter, wie man nach einem reichlichen Festmahl jubelt⁸⁷. Ein ebenso spontaner Ausdruck überbordender Freude wie der (kultische) Jubel ist der *Tanz*. Zu denken ist nicht nur an den Reigentanz der Frauen nach den Ereignissen am Meer (Ex 15,20) oder an den Tanz Davids bei der Überführung der Lade auf den Zion (2 Sam 6,20ff)⁸⁸, sondern auch an den Tanz im Rahmen des hymnischen Lobpreises JHWHs⁸⁹. Auch nach Ps 30,12 vollführt der Beter einen Reigentanz, der seiner Freude über die Rettung Ausdruck gibt. Durch die Konfrontation mit dem Tod hat der Beter von Ps 30

„... am eigenen Leib erfahren, daß Leben bedeutet: leben dürfen und leben können. Er darf leben, obwohl der Tod ständig versucht, ihn in die Tiefe der Scheol zu ziehen“⁹⁰.

Und er nimmt dieses Geschenk des neuen Lebens in tiefer Dankbarkeit und mit überbordender Freude an, und zwar mit einer Freude, an der im Rahmen eines Dankopfers⁹¹ auch die „Frommen JHWHs“ Anteil erhalten (vgl. V.5f). Spätestens an dieser Stelle wird die Frage nach der Bedeutung des Kults für die Anthropologie des Alten Testaments⁹² akut.

γ) Opfer und Kult im alten Israel

Im Verlauf unserer Darstellung sind wir immer wieder auf das Phänomen des Kults gestoßen, sei es im Zusammenhang mit der Frage

⁸⁶ Das ist in Ägypten anders, wo neben dem Tempelkult auch das Grab zu den Aufzeichnungsbereichen hymnischer Rede zählt, s. dazu Assmann, Hymnen und Gebete, 2ff.

⁸⁷ Vgl. Ps 63,6-8 u.ö.

⁸⁸ Vgl. Keel, aaO 314f; ders., Davids „Tanz“, 11ff und Schroer / Staubli, Körpersymbolik, 165ff.

⁸⁹ Vgl. Ps 87,7; 150,4 u.ö.

⁹⁰ Hossfeld / Zenger, Psalm 1-50, 190 (Zenger).

⁹¹ Vgl. Ps 22,26f; 66,13-15; 116,13-19 u.ö., s. dazu unten 298ff.

⁹² In der Wolffschen Anthropologie bleibt der Kult leider ein Randphänomen.

der Gottesschau im Tempel⁹³, sei es, wie im vorherigen Abschnitt, im Zusammenhang mit der Frage nach den kultischen Implikationen des Danklieds. Da das Thema „Kult“ für viele Christen aber etwas Peinliches an sich hat, weil es *materiell vollzieht*, was *spirituell wirken* soll – nämlich die Begegnung mit dem Heiligen –, ist es unabdingbar, grundsätzlicher darauf einzugehen. Aus der komplexen und für das Alte (wie das Neue) Testament zentralen Thematik greife ich die beiden Aspekte „Opfer“ und „Fest“ heraus.

• Die Logik des Opfers

In den traditionellen Religionen ist das Opfer⁹⁴ die heilige Handlung schlechthin. Das Wort bezeichnet von Haus aus eine religiöse Handlung, durch die der Mensch versucht, Beziehungen zur Welt der Götter / der Ahnen aufzunehmen, um deren Einwirkungen auf den menschlichen Bereich zu regulieren oder um sie hervorzurufen. Die wichtigsten Elemente des für den Alten Orient typischen Opfers werden auf dem Weißen Obelisk, einem zu Beginn des neuassyrischen Reichs entstandenen Kunstwerk aus Ninive, in einer eindrucklichen Szene dargestellt (Abb.31):



Abb.31: Kultszene aus Ninive (11. Jh. v.Chr.)

„Auf einem Hügel liegt das Heiligtum, dessen Eingang (?) von zwei Türen flankiert ist. Die Gottheit sitzt auf einem Thron mit Schemel. Vor ihr steht ein Adorant mit ausgestrecktem Finger. Vor dem Tempel sind ein Vorlegetisch, ein Räucherkandelaber mit Flammen und ein Libationsbecken zu sehen. Der König bringt eben eine Libation dar. Hinter ihm steht ein Diener mit einer größeren Schale. Ein anderer Diener bringt einen Opferstier heran.“⁹⁵

⁹³ S. dazu oben 90ff.

⁹⁴ Das deutsche Wort „Opfer“ ist doppeldeutig, weil es sowohl den Vollzug der entsprechenden Handlung (*sacrificium*) als auch ihr Objekt (*victim*) bezeichnen kann. Etymologisch kommt es von lat. *operari* „(mit rituellen Handlungen) beschäftigt sein, handeln“, vgl. frz./engl. *sacrifice* von lat. *sacrificium*, *sacrificare* „heiligen, heilig machen“. Zum Opfer im alten Israel s. Willi-Plein, Opfer und Kult; Janowski, Opfer, 36ff; ders., Tieropfer, 339ff; Staubli, Levitikus und Numeri, 42ff; Seebaß, Opfer, 258ff; Eberhart, Bedeutung der Opfer, 332ff und die Beiträge von A. Marx, R. Rendtorff und I. Willi-Plein in: Janowski / Welker (Hg.), Opfer.

⁹⁵ Keel, Bildsymbolik, 252.

Der Ort, an dem das Tieropfer in bevorzugter Weise dargebracht wird, ist der Altar, nach dem Alten Testament der „Ort, an dem geschlachtet wird“ (מִזְבֵּחַ)⁹⁶. Der Hörneraltar aus *Tell es-Seba* (Abb.32)

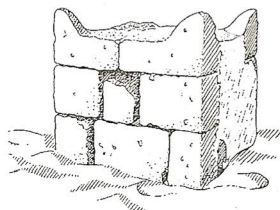


Abb.32: Brandopferaltar aus *Tell es-Seba* (8. Jh. v.Chr.)

gibt eine Vorstellung von einem solchen Schlachtort, wie er nach Ex 27,1ff vorgeschrieben wird. Was ein Altar und der auf ihm durchgeführte Opferritus bedeutet, läßt sich dem sog. „Altargesetz“ (Ex 20,22-26) entnehmen, das das Bundesbuch Ex 20,22-23,13(bzw. 19) einleitet:

- 22 JHWH sagte zu Mose:
 'So sollst du zu den Israeliten sagen:
 Ihr habt selbst gesehen, daß ich vom Himmel her mit euch geredet habe.
- 23 Ihr sollt in meiner Gegenwart nicht silberne Götter machen,
 und goldene Götter sollt ihr euch nicht machen.
- 24 Einen Altar aus Erde sollst du mir machen
 und auf ihm deine Brandopfer und deine Gemeinschaftsopfer,
 dein Kleinvieh und deine Rinder schlachten.
 An jedem Ort, an dem ich meinen Namen kundtun werde,
 will ich zu dir kommen und dich segnen.
- 25 Wenn du mir aber einen Altar aus Steinen machen willst,
 so sollst du sie nicht als Behauenes bauen;
 denn dann hättest du deinen Meißel über ihnen geschwungen
 und sie entweiht.
- 26 Du sollst nicht auf Stufen auf meinen Altar hinaufsteigen,
 damit sich nicht deine Blöße über ihm enthülle'.⁹⁷

Auf den ersten Blick bekommt man hier den Eindruck eines Durch-einanders verschiedener Ritualvorschriften. Sieht man aber genauer hin, so ergibt sich für V.24-26 eine konzentrische Struktur mit V.24b als Sinnmitte, wonach der Schwerpunkt auf Gott und seiner Reaktion auf die Opfer liegt:

- 22 JHWH-Rede vom Himmel her:
 23 keine silbernen und goldenen Götter

⁹⁶ S. dazu *Dohmen*, מִזְבֵּחַ, 787ff.

⁹⁷ Zu diesem Text s. *Schwienhorst-Schönberger*, Bundesbuch, 287ff.

- 24 Altar aus Erde
 Brand- und Gemeinschaftsopfer Israel
 Klein- und Großvieh
 Kommen und Segnen Gottes Jahwe
- 25f Altar aus Steinen
 keine Quadersteine (Entweihung) Israel
 keine Stufen (Entblößung)

Im Anschluß an A. Marx⁹⁸ lassen sich diesem Text drei für die Theologie des Opfers wichtige Hinweise entnehmen:

• Der Ort des Kommens Gottes

Der Altar ist der Ort des Kommens Gottes. Beim Opfer entsteht „dieses ganz Erstaunliche und Unerwartete, daß Gott, von dem es einige Verse vorher hieß, daß er vom Himmel her zu seinem Volke gesprochen hatte, und der so seine Transzendenz bekundete, jetzt seine Bereitschaft ankündigt, auf die Erde hinabzusteigen, um zu seinem Volk zu kommen, und dies jedesmal, wenn es ihn darum bittet, indem es ein Opfer darbringt“⁹⁹.

• Die sichtbare Seite Gottes

Das Feuer, das vom Opfernden angezündet wird und die bereitgelegten Opferstücke verzehrt, ist die sichtbare Seite Gottes. Was im Opfer geschieht, ist insofern eine Nachahmung dessen, was in der Theophanie am Sinai (Ex 19,9) geschieht: „In demselben Moment, an dem Gott Israel als sein Volk erklärt und sich ihm in Blitz und Donner offenbart, erklärt er ihm auch seine Bereitschaft, zu ihm zu kommen, jedesmal wenn es ihn darum durch ein Opfer bittet.“¹⁰⁰

• Die Gastfreundschaft gegenüber Gott

Das Opfer ist Zeichen der Gastfreundschaft gegenüber Gott. Die Tiere, die Gott als Opfer dargebracht werden, sind die Hauptzeugnisse der Viehzucht. Sie werden bei einem Fest (1 Sam 25,2-11 u.ö.) oder einem Gastmahl (Gen 18,1-8 u.ö.) geschlachtet und verzehrt. Gott, der bei diesen Anlässen zugegen ist, werden die Opfergaben nicht in rohem Zustand vorgelegt, sondern sie werden für ein Mahl zubereitet, d.h. enthäutet, gebraten oder gekocht (Tieropfer) und gemahlen, gebacken oder gekelert (vegetabilische Opfer).

Wenn Gott anlässlich eines Opfers kommt, dann nicht im Zorn, so daß man ihn – wie immer wieder behauptet wird – gnädig stimmen müßte, sondern um die Gastfreundschaft seines Volkes anzunehmen und um es zu „segnen“ (Ex 20,24b). Im Opfer erweist sich Jahwe für Israel nicht als der zornige, sondern als der segnende – und wie die priesterliche Sühnetheologie zuspitzt: als der vergebende – Gott¹⁰¹.

⁹⁸ Marx, Opferlogik, 131ff.

⁹⁹ Ders., aaO 133.

¹⁰⁰ Ders., ebd.

¹⁰¹ Die deuteronomische *Theologie des Segens* ist die kontrastive Entsprechung zur priesterlichen *Theologie der Sühne*, s. dazu Willi-Plein, Opfer und Kult, 96ff

Nach dem Zeugnis des Alten Testaments wurden ausschließlich Haus- und Arbeitstiere dargebracht, d.h. Tiere, die für die bäuerliche Existenz von elementarer Bedeutung waren¹⁰². Während im alten Israel Gazelle, Esel, Pferd, Kamel, Schwein und Hund¹⁰³ wegen ihrer Unreinheit und darüberhinaus alle wilden Tiere vom Opferritual ausgeschlossen waren, bildeten Boviden (Rinder), Capriden (Ziegen) und Oviden (Schafe) und in besonderen „Armuts“-Fällen auch Haus- und Turteltauben die einzige Opfermaterie im Opferritual. Unerlässlich war die körperliche Fehlerlosigkeit des Opfertieres¹⁰⁴. Was als „Makel“ galt, war im sog. Heiligkeitgesetz Lev 17-26 geregelt:

Ein blindes, lahmes, verstümmeltes, verunstaltetes, rüdiges oder grindiges Tier dürft ihr nicht zu JHWH bringen. Von solchen Tieren dürft ihr keins JHWH auf den Altar legen. (Lev 22,22)

Das Zentrum des Tieropfers ist die rituelle Schlachtung und Verbrennung. Sie weist im wesentlichen folgende Elemente auf:

Nach der *Hinzubringung* des fehlerlosen Opfertieres¹⁰⁵ begann der Ritus mit der *Fesselung* des Tieres (vgl. Gen 22,9). Darauf folgte dessen *Tötung*: wegen der Bedeutung des Blutes als Sitz des Lebens¹⁰⁶ ist mit einem besonderen Schlachtverfahren, dem sog. „Schächten“ (vgl. חָטַף „[die Kehle] durchschneiden“) zu rechnen, das im Alten Testament nur angedeutet, aber in der Mischna und im Talmud genau geregelt wird¹⁰⁷. Wie das Relief aus dem Südwestpalast Sanheribs in Ninive zeigt (Abb.33), war dieser Ritus auch in Assyrien bekannt: Das gefesselte, rücklings auf dem Opfertisch liegende Tier – ein Widder – wurde von einem Gehilfen an den Vorderläufen gehalten, während der Schlächter den Hals des Tieres überdehnte, um mit einem langgezogenen Schnitt die Halsschlagader zu durchtrennen. So konnte das Blut in ein bereitgestelltes Auffanggefäß abfließen.

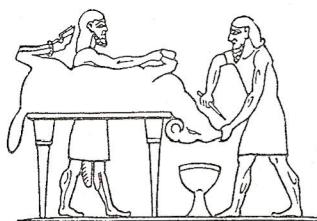


Abb.33: Assyrische Schlachtszene (7. Jh. v.Chr.)

und Janowski, Sühne, 355ff.452ff. Zur deuteronomischen Opfertheologie s. unten 290ff.

¹⁰² S. dazu Janowski / Neumann-Gorsolke, Haustiere, 62ff.

¹⁰³ Vgl. Jes 65,4; 66,3.17 u.ö.

¹⁰⁴ Vgl. Lev 1,3; 3,1; 22,17-25; Dtn 15,21; 17,1 u.ö.

¹⁰⁵ Vgl. Lev 1,2f; 3,1 u.ö.

¹⁰⁶ Lev 17,11 und Dtn 12,16.23b, vgl. Gen 9,4.

¹⁰⁷ S. dazu Clements, חָטַף, 1214ff.

Dem rituellen Schächten folgte ein *Blutritus*: das Blut wurde entweder am Altar ausgegossen, um es JHWH zurückzugeben und damit dem menschlichen Genuß zu entziehen (vgl. Dtn 12,27), oder es wurde an den Altar bzw. den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt. Der nächste Ritualakt, das *Zerteilen* des Opfertieres (Lev 1,6), enthält wiederum mehrere Einzelelemente wie das Herausnehmen (und Waschen) der Eingeweide (Lev 3,3f) und das Herauslösen der Schenkel, vor allem der rechten Keule. Die *vollständige Verbrennung* der Opfertiere (ausgenommen der Haut) schlossen den Schlachtungs- und Verbrennungsvorgang ab. Die nicht dargebrachten Opferstücke dienten dem Unterhalt der Priester, die oft in den Genuß der besonders geschätzten rechten Keule kamen¹⁰⁸.

Kommen wir nach dieser Aufzählung der Ritualelemente zu der Ausgangsbeobachtung zurück, daß das Opfer für den modernen Menschen offenbar etwas Peinliches hat, weil es materiell vollzieht, was spirituell wirken soll. Selbst für namhafte Alttestamentler des 19. und 20. Jahrhunderts war das Opfer „eine schockierende Absurdität“, „ein nutzloser und minderwertiger Ritus“, der „Abgrund des Blödsinns“ – kurz das „heidnische Element in der israelitischen Religion“ (J. Wellhausen)¹⁰⁹. Angesichts solcher Fehltritte, die, wenn auch in weniger krasser Form, in Theologie und Kirche noch immer hoffähig sind, kommt es darauf an zu verstehen, daß es im Kult um die Begegnung mit dem Heiligen geht, also um etwas *Geistiges*, aber in den *Gegebenheiten von Raum und Zeit*¹¹⁰. Opfertheologie ist deshalb eine Grundform von Theologie. Denn:

„Im Opfer offenbart sich Gott. Oder, vom menschlichen Standpunkt her formuliert, in ihm lernt Israel seinen Gott kennen. Und es erkennt ihn *auf ganz konkrete Weise* als einen Gott, der, obwohl transzendent und andersartig, zugleich der Nahe und Menschenähnliche ist, der zu seinem Volk herabkommt, sogar mitten unter ihm wohnt und seine Gastfreundschaft annimmt, der aber dennoch der Heilige ist. Und dieser Gott erweist sich ihm als der segnende Gott.“¹¹¹

Die Vorstellung vom segnenden Gott begegnet vor allem im deuteronomischen Kultverständnis. Dieses Kultverständnis, das die älteste biblische Festtheorie¹¹² darstellt, ist für uns auch deshalb von Interesse, weil es zum Rahmenthema „Dankbarkeit“ zurücklenkt.

¹⁰⁸ Vgl. Lev 7,32ff; 9,21; 10,14 u.ö. Die im Vorhergehenden genannten Ritualelemente liegen *ritualgeschichtlich* auf ganz unterschiedlichen Ebenen, s. dazu den Überblick bei Janowski, Opfer, 37f.

¹⁰⁹ Zitatnachweise bei Marx, aaO 129f.

¹¹⁰ Ein besonders sprechendes Beispiel für diese Begegnungsstruktur des Kults ist die priesterliche Sinaiperikope, deren Sinnmitte die Verheißung vom 'Wohnen JHWHs inmitten der Israeliten' (Ex 29,42b-46) ist, s. dazu Janowski, Schekina-Theologie, 138ff; Marx, aaO 139ff u.a.

¹¹¹ Marx, aaO 146f (Hervorhebung von mir), s. zur Sache auch Müllner / Dschulnigg, Feste, 52ff (Müllner) mit der dort genannten Lit.

¹¹² Vgl. Braulik, Freude des Festes, 161ff.

• Die Freude des Festes

Wie das (Tier-)Opfer ist das Fest ein religiöser Kontrapunkt zur Alltagswelt, der dem Leben Sinn und Ziel verleiht. Das Fest, so definiert J. Assmann aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, ist „der Ort des Anderen“¹¹³ – des „Anderen“ als Inbegriff all dessen, was eine Kultur im Interesse ihres alltäglichen Funktionierens ausblenden muß.

Es gibt mehrere Merkmale, die das Fest als Ort der Transzendierung des Alltags auszeichnen: die *Ordnung der Riten*, die *Fülle der Gaben* und die *Ergriffenheit der Teilnehmer*. Alle diese Merkmale sind

„... ästhetische Kategorien oder Erscheinungsformen von *Schönheit*: Ordnung, Fülle und Ergriffenheit. Das Fest ist der Ort einer Inszenierung von Schönheit und Ganzheit, auf die der Mensch angewiesen ist, ohne sie in seinem Alltagshandeln realisieren zu können“¹¹⁴.

Mit dem Begriff der Inszenierung ist das Moment des Geformten und Festgelegten, also ein Handeln gemeint, das sich „nicht an der Erreichung bestimmter Zwecke, sondern am ‘Wie’ der Ausführung, am Stil“¹¹⁵ orientiert. Die Kategorie der Form oder der „rituellen Kohärenz“¹¹⁶ ist dabei grundlegend, auch für die Feste im alten Israel¹¹⁷. Nehmen wir als Beispiel das „Kleine geschichtliche Credo“ von Dtn 26,*5-10, das ein summierendes Spätprodukt¹¹⁸ der Tradition von Israels ältester Geschichte darstellt und das sich auf den Kontext der jährlichen Darbringung der Erstlingsfrüchte bezieht. Nach deren Depositionierung in einen Korb, soll der Familienvater („du“) zur erwähnten Stätte ziehen (V.1f) und dort vor JHWH das Bekenntnis sprechen, das den Segen der Ernte als Frucht der Befreiung der Vorfahren aus Ägypten deutet¹¹⁹:

Ritueller Rahmen

(1) Wenn du in das Land, das JHWH, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt, hineinziehst, es in Besitz nimmst und darin wohnst, (2) dann sollst du von den ersten Erträgen aller Feldfrüchte, die du in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt, eingebracht hast, etwas nehmen und in einen Korb legen. Dann sollst du zu der Stätte ziehen, die JHWH, dein Gott auswählt, indem er dort seinen Namen wohnen läßt. (5a*) Du aber sollst vor JHWH, deinem Gott, folgendes Bekenntnis ablegen:

¹¹³ Assmann, Der zweidimensionale Mensch, 13.

¹¹⁴ Ders., aaO 17.

¹¹⁵ Ders., aaO 15.

¹¹⁶ Zu diesem Ausdruck s. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 17f.

¹¹⁷ Zu den Festen im alten Israel s. den Überblick bei Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, 175ff und Müllner / Dschulnigg, Feste, 7ff.

¹¹⁸ Zur Interpretation s. Braulik, Deuteronomium 2, 191ff und zuletzt Gertz, Stellung, 30ff.

¹¹⁹ V.3f und V.10a dürften mit Gertz, aaO 36ff zu einer Fortschreibungsschicht gehören.

Gebetsformular

- 5a*.b Mein Vater war ein heimatloser Aramäer¹²⁰. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk.
- 6 Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf.
- 7 Wir schrieten zu JHWH, dem Gott unserer Väter, und JHWH hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis.
- 8 JHWH führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großen Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten,
- 9 er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen.

Ritueller Rahmen

(10b) Wenn du den Korb vor JHWH, deinen Gott, gestellt hast, sollst du dich vor JHWH, deinem Gott, niederwerfen. (11) Dann sollst du fröhlich sein und dich freuen über alles Gute, das JHWH, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat: du, die Leviten und die Fremden in deiner Mitte.

Das in diesem Text geschilderte Festgeschehen basiert auf zwei Pfeilern: dem Pfeiler der „Wiederholung“ und dem Pfeiler der „Vergegenwärtigung“. Während die *Wiederholung* gewährleistet, daß jede Begehung – die jährliche Darbringung der Erstlingsfrüchte – im zeitlichen Ablauf an die vorhergehende Begehung – die Feier des Vorjahrs – anknüpft und damit eine „rituelle Kohärenz“ herstellt, holt die *Vergegenwärtigung* ein weit zurückliegendes Geschehen – wie den Auszug aus Ägypten – in die jeweilige Gegenwart hinein und verleiht ihr damit einen grundsätzlichen Horizont. Dieser Horizont ist die fundierende Heilsgeschichte, durch deren Erinnerung Israel sich seiner Identität als Volk Gottes vergewissert.

Fröhlich zu sein vor JHWH und sich über die guten Gaben Gottes zu freuen (vgl. Dtn 26,11) – das ist der Kern der deuteronomischen Festtheorie: „Israel soll an seinem Zentralheiligtum als ganzes bei festlichem Opfermahl zur reinen Freude vor seinem Gott gelangen.“¹²¹ Das bringen besonders diejenigen Deuteronomiumstexte zum Ausdruck, die N. Lohfink unter dem Stichwort „Wallfahrtsschema“¹²² zusammengefaßt hat. Zu ihnen gehört auch die großartige Passa/Mazzot-Verordnung Dtn 16,1-8¹²³ innerhalb des Festkalenders Dtn 16,1-17:

¹²⁰ Oder: „ein dem Untergang naher Aramäer“, vgl. Gertz, aaO 36.44.

¹²¹ Lohfink, Opferzentralisation, 239. Die „Freude“ und das „Sich Freuen“ (Dtn 12,7.12.18; 14,26; 16,11.14; 26,11 u.ö.), nicht aber der orgiastische Jubel, sind die Leitbegriffe der deuteronomischen Festtheorie, s. dazu besonders Braulik, Freude des Festes, 171ff.

¹²² S. dazu Lohfink, aaO 232ff und Braulik, Frauen, 236ff.

¹²³ Zu diesem Text s. Braulik, Deuteronomium 1, 116ff und zuletzt Gertz, Passa-Massot-Ordnung, 56ff.

Exkurs 8: Der schöne Tag

„Die dem Menschen im Alltag auferlegten Handlungszwänge bedingen eine Konzentration aufs nächstliegende und damit Horizontverengung, die offenbar unerträglich ist. Die Feste müssen hier einen Ausgleich schaffen und Orte bereitstellen, in denen sich das im Alltag ausgeblendete 'Andere' ereignen kann. Dieses Andere ereignet sich aber nicht von selbst, es muß inszeniert werden“ (Assmann, Der zweidimensionale Mensch, 15). Es gehört zu den Merkmalen des Festes, daß es in wohl allen Kulturen der Primärort und die Primärzeit solcher Inszenierungen des „Anderen“, d.h. eines religiösen Kontrapunkts zur Alltagswelt und seiner Merkmale der „Kontingenz“, der „Knappheit“ und der „Routine“ ist (vgl. ders., aaO 14ff). Während den Kategorien der *Kontingenz* und der *Routine* im Fest die Kategorien der *Inszenierung* und der *Besinnung* (auf die großen kosmischen/geschichtlichen Zusammenhänge) bzw. der *Aufwallung* (der Gefühle) gegenüberstehen, ist das Fest im Gegensatz zum Alltag der Ort und die Zeit der *Fülle*, wo der 'Mangel an Sinn' (Kategorie der *Knappheit*) aufgehoben und die Monotonie des Alltags überwunden ist.

Eine literarische Verdichtung erfährt dieser Aspekt im Topos vom „Schönen Tag“, der sowohl in Ägypten als auch in Israel eine hervorgehobene Rolle spielt. In den Beamtengräbern der 18. Dynastie treten im Zusammenhang bildlicher Darstellungen von Gastmählern kommentierende Beischriften auf, die den dargestellten Szenen eine zusammenfassende Überschrift geben, z.B.: „Das Herz erfreuen, etwas Schönes sehen, Gaben empfangen im Hause“ (s. dazu Assmann, Der schöne Tag, 209, ferner ders., Glück, 17ff). In der Regel geht es dabei um die Sphäre von Sehen und Hören, Riechen und Schmecken (s. dazu auch Kügler [Hg.], Macht der Nase, 25ff). Darüberhinaus geht es aber auch um das „Verweilen im Augenblick“, in den die Ewigkeit einströmt“ (Assmann, Der zweidimensionale Mensch, 210), sowie um die Erfahrung der Emanation der Gottheit, deren Aura dem Fest seine besondere Atmosphäre gibt, z.B. (s. zum Text ders., aaO 211):

O schöner Tag, da man der Schönheit Amuns gedenkt
– wie freut sich das Herz –
und bis zur Höhe des Himmels dir lobpreist.
‘Herrlich!’ sagen unsere Herzen zu dem, was sie sehen.

Die 'überwältigende Präsenz Gottes' ist auch das Basismotiv der Zionspsalmen (Ps 46; 48; 76; 84; 87 u.ö.), wonach „ein Tag in deinen (sc. JHWHs) Vorhöfen besser ist als tausend, die ich selbst erwählt habe“ (Ps 84,11a¹²³). Und wie das „An-der-Schwelle-Stehen im Haus meines Gottes“ dem „Wohnen in den Zelten des Frevels“ (Ps 84,11a¹²⁴.b) entgegengesetzt wird, so steht dem „schönen Tag“ nach den sog. Feindpsalmen der „Tag der Bedrängnis“ (Ps 59,17) gegenüber, dem der Rettergott „am Morgen“ seine Schrecken nimmt.

Im Buch des Predigers schließlich steht der Aufruf zur Freude am „Tag des Glücks“ in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Gedanken an den „Tag des Unglücks“ (Pred 7,14). Damit verdeutlicht der Prediger, „daß der Tod als die von Gott her dem Menschen auferlegte Grenze ihn gerade dazu befähigt, den guten Tag in seiner Güte anzunehmen, weil auch der böse Tag (= Todestag) von Gott gegeben ist“ (Schwienhorst-Schönberger, „Nicht im Menschen“, 168).

2. Der lobpreisende Mensch

Chronologischer Rahmen

- 1a Achte auf den Neumond im Abib, und feiere JHWH, deinem Gott, das Passafest;

Passarahmen

- 1b denn am Neumond im Abib hat JHWH, dein Gott, dich nachts aus Ägypten geführt.
2 Als Passatiere für JHWH, deinen Gott, sollst du Schafe, Ziegen oder Rinder schlachten an der Stätte, die JHWH auswählen wird, indem er dort seinen Namen wohnen läßt.

Passa/Mazzot-Bestimmung

- 3 Du sollst nichts Gesäuertes dazu essen.
Sieben Tage lang sollst du ungesäuertes Brot dazu essen, die Speise der Bedrängnis, damit du dein ganzes Leben lang des Tages gedenkst, an dem du aus Ägypten gezogen bist. Denn in Hast bist du aus Ägypten gezogen.
4a In deinem ganzen Gebiet soll sieben Tage lang kein Sauerteig zu finden sein,
4b und vom Fleisch des Tieres, das du am Abend des ersten Tages schlachtest, darf bis zum anderen Morgen nichts übrigbleiben.
5 Du darfst das Passatier nicht in irgendeinem der Stadtbereiche schlachten, die JHWH, dein Gott, dir geben wird,
6 sondern nur an der Stätte, die JHWH, dein Gott auswählt, indem er dort seinen Namen wohnen läßt. Dort sollst du das Passatier schlachten, am Abend bei Sonnenuntergang, zu der Stunde, in der du aus Ägypten gezogen bist.

Passarahmen

- 7 Du sollst es an der Stätte kochen und verzehren, die JHWH, dein Gott, ausgewählt hat,
und am Morgen darfst du wieder zu deinen Zelten zurückkehren.

Chronologischer Rahmen

- 8 Sechs Tage sollst du ungesäuertes Brot essen, am siebten Tag ist eine Festversammlung für JHWH, deinen Gott; da sollst du keine Arbeit tun.

Hier werden Passa und Mazzot miteinander verschmolzen und auf den Neumond des Monats Abib (14. Nisan) festgelegt, so daß das Passa jetzt lediglich den Anfang der ganzen Feier in Jerusalem (mit der nächtlichen Exodus-Memoria) bildet. Am folgenden Tag geht man wieder nach Hause („zu deinen Zelten“ V.7b), wo das Essen der ungesäuerten Brote sich noch sieben Tage lang hinzieht. Zentral für das deuteronomische Kultverständnis ist nicht nur das Essen der Mazzen, der an den Ur-Exodus erinnernden „Speise der Bedrängnis“ (V.3a)¹²⁴,

¹²⁴ Die aus ungesäuerten Fladen bestehende „Speise der Bedrängnis“ (לֶחֶם עֲנִי) ist „das Brot für unterwegs, wenn vorbereiteter und somit gesäuerter Teig nicht verfügbar ist“ (Braulik, aaO 117). Das Essen dieser Speise, die den hastigen Aufbruch aus Ägypten symbolisiert, hält „dein ganzes Leben lang“ (V.3b) die Erinnerung an jenen Tag der Befreiung wach.

sondern auch das gemeinsame Essen des Passatieres, das wieder die Einheit des ganzen Volkes und die *communio* mit seinem Gott stiftet:

„Es läßt zugleich jeden Israeliten persönlich erleben, daß auch er in die beim Auszug erfahrene Befreiung einbezogen ist. Wer so den Exodus liturgisch vollzieht, kann seiner dann auch im Alltag gedenken, das heißt, diese Rettungstat Gottes im eigenen Leben bestimmend werden lassen.“¹²⁵

Die Wirklichkeit des Festes ergreift danach das ganze Leben und gibt dem Alltag seinen Sinn und sein Ziel. Dieses Ziel wird am Ende des Festkalenders Dtn 16,1-17 noch einmal im Begriff des „Segens“ zusammengefaßt, der seinerseits die religiöse Wurzel der Festfreude ist:

(16b) Man soll nicht mit leeren Händen (hineingehen, um) das Gesicht JHWHs (zu) <sehen>, (17) sondern jeder mit seiner Gabe, entsprechend dem Segen JHWHs, deines Gottes, den er dir gegeben hat. (Dtn 16,16b-17)¹²⁶

Daß etwas glückt und man sich gemeinsam über dieses Glück freuen kann, ist nicht selbstverständlich¹²⁷. Wenn es aber eintrifft, ist Dankbarkeit die angemessene Haltung zum Glück. Die Freude, die das Deuteronomium verlangt („du sollst fröhlich sein ...“)¹²⁸, ist deshalb Ausdruck der Dankbarkeit – und zwar *für den von JHWH geschenkten Segen*¹²⁹. Mit dem Stichwort „Dankbarkeit“ stoßen wir wieder auf den anthropologischen Grundbegriff, der auch für die Psalmen von großer Bedeutung ist.

¹²⁵ Braulik, ebd., s. dazu auch *ders.*, Frauen, 238ff.

¹²⁶ Zur Qal-Form von רָאָה „sehen“ + Obj. „Gesicht JHWHs“ (statt der masoretischen Nif'al-Form „gesehen werden“ mit Subjekt JHWH) s. oben 92 Anm.166.

¹²⁷ Vgl. Braulik, Freude des Festes, 186.

¹²⁸ Zur deuteronomischen „Mahnung zur Freude“ s. Braulik, aaO 179ff.

¹²⁹ Vgl. Willi-Plein, Opfer und Kult, 131: „Das Ziel des deuteronomischen Gottesdienstes am Zentralheiligtum ist das Opfer als Dank für erfahrenen Segen und das Erfahren des Segens im dankenden Genuß des Opfers als gemeinsame Erfahrung des Lebens (das wesensmäßig auf Essen, Trinken und gemeinsamer Freude beruht) vor Gott“.

b) Anthropologisches Stichwort 6: Dankbarkeit

*Lobe, meine næpæš, JHWH
und vergiß nicht alle seine Wohltaten.*

Psalm 103,2

*Ich werde nicht sterben, sondern leben
und die Taten Jahs erzählen!*

Psalm 118,17

Literatur: J. Assmann, Vergeltung, 687-701 • *Ders.*, Ma'at, 58-91 • O. Bayer, Gabe, 445f • E. Benveniste, Indoeuropäische Institutionen, 156-159 • G. Bornkamm, Lobpreis, 122-139 • W. Burkert, Kulte des Altertums, 158-188 • E. Gerstenberger, Leviticus, 6-9.20f • H. Gese, Herrenmahl, 117-122 • M. Godelier, Rätsel der Gabe • Chr. Hardmeier, Systematische Elemente, 111-127 • D. Henrich, Dankbarkeit, 152-193 • H.-J. Hermisson, Sprache und Ritus, 31-64 • S. Hodel-Hoenes, Dank, 119-138 • F.-L. Hossfeld, Klage, 16-20 • B. Janowski, Opfer, 36-40.43 • *Ders.*, Tat, 167-191 • *Ders.*, Dankbarkeit • O. Keel, Bildsymbolik, 292-297 • U. Kellermann, Gotteslob der Auferweckten, 101-131 • M. Mark, Meine Stärke, 118-133 • M. Mauss, Gabe • G. Mayer, דָּן, 455-458.460-474 • H. Reiner, Dankbarkeit, 9-11 • G. Simmel, Soziologie, 652-670 • H. Tita, Gelübde • B. Wannenwetsch, Dank, 562f • C. Westermann, דָּן, 674-682 • I. Willi-Plein, Opfer, 25-70.153-158 • E. Zenger, Buch der Psalmen, 323-325 • *Ders.*, „Daß alles Fleisch“, 1-27.

Muß erst das Außergewöhnliche, vielleicht sogar ein Wunder geschehen, damit wir dankbar sind? Oder reicht es nicht, daß wir dankbar sind, einfach weil wir existieren, genug zu essen haben und in intakten sozialen Beziehungen leben? Wir wissen alle, daß diese 'Einfachheit' nicht so selbstverständlich ist, wie es scheint, und daß sie nicht allen zuteil, ja vielen sogar vorenthalten wird. Im übrigen spielt Dankbarkeit nicht überall dieselbe Rolle wie in Judentum, Christentum und Islam. Was also ist „Dankbarkeit“, und wie spricht das Alte Testament von ihr? Zur Beantwortung dieser Fragen gehe ich von einer sozialanthropologischen Bestimmung des Begriffs „Dankbarkeit“ aus (α), die anhand der Toda-Psalmen theologisch weitergeführt werden soll (β).

α) Das Füreinander-Handeln

Die Geschichte der Dankbarkeit ist so alt wie die Geschichte der Menschheit¹³⁰. Sie ist in den einzelnen Kulturen und Religionen aber

¹³⁰ S. dazu den kurzen Überblick bei Reiner, Dankbarkeit, 9ff und Wannenwetsch, Dank, 562f. Zur Geschichte von lat. *gratia* und *gratis* s. Benveniste, Indoeuropäische Institutionen, 156ff. Der mit *gratia* bezeichnete Vorgang besteht ur-

unterschiedlich ausgeprägt. Das klassische Griechenland, dem anfänglich ein zusammenfassender Begriff für Dankbarkeit fehlt, besaß aber im Wort *χάρις* einen Terminus, der sowohl „Dank“ als auch „(frei geschenkte) Freundlichkeit“ oder „Huld“ bedeutete. Einem Wohltäter gegenüber nicht undankbar, sondern – bis zur „Vergeltung“ mit Gegengaben – freundlich zu sein, war eine allgemein anerkannte und praktizierte sittliche Forderung¹³¹. Von Sokrates zu den ungeschriebenen Gesetzen gerechnet¹³², war Dankbarkeit nach Aristoteles eine Form der proportionalen Gleichwertigkeit, d.h. der *Wiedervergeltung* (τὸ ἀντιπεπονθός), dessen „gewünschtes Ergebnis, das Vergeltungs-erleidnis, nach verbreiteter Anschauung ein Grundprinzip der Gerechtigkeit ausmacht“¹³³. Denn das, so definiert Aristoteles,

„... ist Dankbarkeit (*χάρις*): dem, der uns gefällig war, einen Gegendienst leisten (*ἀνθυπηρετεῖν*) und ihm das nächstmal mit einer Gefälligkeit zuvorkommen.“

A	B
	×
C	D

Die Gegengabe (*ἀντίδοσις*) im Sinn der proportionalen Gleichwertigkeit wird durch die diagonale Verbindung bewirkt. Nehmen wir einen Baumeister A, einen Schuhmacher B, ein Haus C und Schuhzeug D: so muß der Baumeister vom Schuhmacher dessen Erzeugnis bekommen und er dem Schuhmacher zum Ausgleich das seinige geben (*μεταδιδόναι*)¹³⁴.

Ohne Kenntnis der dargestellten Zusammenhänge hat der Soziologe G. Simmel in seiner Studie „Soziologie“ von 1908 den Begriff „Dankbarkeit“ als eine Grundform des sozialen Lebens analysiert¹³⁵. Aller-

spränglich darin, „einen Dienst kostenlos und ohne Gegenleistung zu erweisen. Und dieser buchstäblich ‘gratis’ geleistete Dienst bewirkt im Gegenzug eine Erscheinung, die wir ‘Dankbarkeit’ nennen. Dieser Begriff eines Dienstes, der keinen Gegendienst erfordert, steht am Ursprung des für uns zweifachen Begriffs ‘Gunst’ und ‘Dankbarkeit’, des Gefühls, das sowohl der Gebende als auch der Empfangende empfindet. Es handelt sich um gegenseitige Begriffe: der Akt bedingt das Gefühl; das Gefühl weckt ein Verhalten. Dadurch entsteht im Indoiranischen die Bedeutung: ‘(Worte des) Danks, Danksagung, Lob’“ (*Benveniste*, aaO 156f).

¹³¹ Vgl. Pindars zweite Pythische Ode, Z.21-24.

¹³² Vgl. Xenophon, *Memorabilia*, IV,4,19-24.

¹³³ Reiner, Dankbarkeit, 9. Zum Prinzip des „gratiam referre“ als retributiver Pflicht einer empfangenen Wohltat gegenüber s. auch *Wannenwetsch*, Dank, 562.

¹³⁴ Nikomachische Ethik 1133 a 4-9 (Übersetzung F. Dirlmeier, Aristoteles. Nikomachische Ethik, 1969). Das vereinzelt schon bei Hippokrates begegnende Wort *εὐχαριστία* wurde erst nach Aristoteles allgemeiner gebräuchlich. In seiner Doppelbedeutung von „dankbarer Gesinnung“ und „Dankerweis“ fand es Eingang ins Neue Testament, s. dazu die Hinweise bei Janowski, Dankbarkeit.

¹³⁵ Simmel, Soziologie, 652ff, bes. 661ff.

Verkehr der Menschen beruht nach Simmel auf dem „Schema von *Hingabe* und *Äquivalent*“¹³⁶. Bei unzähligen Hingaben und Leistungen wie z.B. wirtschaftlichen Tauschgeschäften, Zusagen für eine Leistung oder Verpflichtungen aus einer rechtlich regulierten Beziehung erzwingt die Rechtsverfassung ein Äquivalent. Die Dankbarkeit, die aus solchen Wechselverhältnissen entsteht, ist gleichsam „das moralische Gedächtnis der Menschheit“¹³⁷. Und schließlich gehört es zum Charakteristikum der Dankbarkeit, daß sie auf der Weiterwirkung der Beziehungen des Gebens und Empfangens über den Moment ihres Entstehens hinaus beruht:

„Die Dankbarkeit ist ein solches Weiterbestehen im entschiedensten Sinne, ein ideelles Fortleben einer Beziehung, auch nachdem sie etwa längst abgebrochen, und der Aktus des Gebens und Empfangens längst abgeschlossen ist. Obgleich die Dankbarkeit ein rein personaler Akt oder, wenn man will, lyrischer Affekt ist, so wird sie, durch ihr tausendfaches Hin- und Herweben innerhalb der Gesellschaft, zu einem ihrer stärksten Bindemittel ... Würde mit einem Schläge jede auf frühere Aktionen hin den Seelen verbliebene Dankreaktion ausgelit, so würde die Gesellschaft, mindestens wie wir sie kennen, auseinanderfallen.“¹³⁸

Kehren wir zur antiken Geschichte der Dankbarkeit zurück! Nicht erst in Griechenland und Rom, sondern bereits in Ägypten trifft man auf ein Handlungsprinzip, das sich als „Füreinander-Handeln“ bezeichnen läßt und das ein Grundbegriff der *konnektiven Gerechtigkeit* ist¹³⁹. Diese Konzeption eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen, derzufolge alles Ergehen als Lohn oder Strafe auf ein vorgängiges Tun zurückbezogen und dem Walten einer alles verknüpfenden Gerechtigkeit zugeschrieben wird, bildet den „konnektiven“ Aspekt der Gerechtigkeit (*iustitia connectiva*). Indem die konnektive Gerechtigkeit die Folge an die Tat bindet, knüpft sie den Gang der Dinge und damit die Welt insgesamt zu einem sinnhaften Ganzen zusammen.

Wie J. Assmann anhand der *interpretatio aegyptiaca* der konnektiven Gerechtigkeit gezeigt hat, ist alles Handeln so miteinander verbunden – und in diesem Sinn „gerecht“ bzw. „gemeinschaftstreu“ –, daß, wer untätig („träge“) bleibt, die Kontinuität der Wirklichkeit unterbricht, die auf der „Verfügung“ allen Handelns beruht. In der Lehre

¹³⁶ Ders., aaO 661 (Hervorhebung von mir).

¹³⁷ Ders., aaO 662.

¹³⁸ Ders., aaO 663. Simmel versteht des „Geben“ als „eine der stärksten soziologischen Funktionen“ (aaO 663 Anm.1). Eine „Theorie der Gabe“ hat nach Simmel dann der französische Ethnologe M. Mauss in seiner berühmten Schrift „*Essai sur le don*“ von 1950 entwickelt, s. *Mauss*, Gabe. Zur Fortsetzung der Diskussion in der Ethnologie und Sozialanthropologie s. die Hinweise bei Janowski, Dankbarkeit.

¹³⁹ S. dazu *Exkurs 5: Konnektive Gerechtigkeit* oben 138 mit der dort genannten Lit.

für Merikare (9./10. Dynastie) wird diese Handlungstheorie folgendermaßen erläutert:

Keinem nützt es, wieder aufzubauen, was er vernichtet hat,
herzustellen, was er zerstört hat.
Sei davor auf der Hut!
Ein Schlag wird mit einem ebensolchen vergolten,
das ist die Verschränkung (wörtlich: Verfugung) aller Taten!¹⁴⁰

Solidarisches Handeln setzt aber nicht nur ein individuelles, sondern auch ein „soziales Gedächtnis“ voraus, das als ein die Zeiten übergreifender Horizont in die Vergangenheit zurückreicht und das Heute an das Gestern bindet. Diese Dimension der „Erinnerung“ wird in den Klagen des „beredten Oasenmannes“ leitmotivisch eingesetzt:

Verhülle dein Angesicht nicht gegenüber dem, den du gekannt hast,
sei nicht blind gegenüber dem, auf den du geblickt hast,
stoße nicht zurück den, der sich bittend an dich wendet,
sondern laß ab von diesem Zögern, deinen Ausspruch hören zu lassen.
Handle für den, der für dich handelt!

Und in der Fortsetzung heißt es gleichsam definitorisch:

Ein guter Charakter kehrt zurück an seine Stelle von gestern,
denn es ist befohlen: Handle für den, der handelt,
um zu veranlassen, daß er tätig bleibt.
Das heißt, ihm danken für das, was er getan hat.¹⁴¹

Der Ägypter entwickelt den Begriff des verantwortlichen Handelns demnach aus dem Begriff der Dankbarkeit¹⁴². Dankbarkeit ist aber auch im alten Ägypten nicht nur eine Form der *sozialen*, sondern ebenso der *religiösen Praxis*, also nicht nur ein Thema von Anthropologie und Soziologie, sondern auch von Religion und Theologie¹⁴³. Ein beredtes Beispiel dafür sind nicht nur die Votivstele des Malers Neb-Re¹⁴⁴, sondern auch die alttestamentlichen Danklieder des einzelnen, zu denen wir jetzt zurückkehren.

β) Danklied und Dankopfer

Die wichtigste Form des Dankes im Alten Testament ist das mit dem „Danklied“ (תודה)¹⁴⁵ verbundene „Dankopfer“ (זבח תודה bzw. שלמים).

¹⁴⁰ Merikare P 116-122, zitiert nach Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 152, Z. 279-289, vgl. Janowski, aaO 179 mit Anm.60 und die dort genannte Lit.

¹⁴¹ B 2, 105-108, zitiert nach Assmann, *Maʿat*, 63f, vgl. Janowski, *Tat*, 180.

¹⁴² Vgl. Assmann, aaO 63.

¹⁴³ S. dazu Hodel-Hoenes, *Dank*, 119ff.

¹⁴⁴ S. dazu oben 276ff.

¹⁴⁵ Zu den formgeschichtlichen Aspekten s. oben Anm.22.

(זבח תודה), das als Gemeinschaftsmahl am lokalen Heiligtum oder am Jerusalemer Tempel dargebracht wurde¹⁴⁶. Der Dankende hatte in der Situation der Not die Darbringung eines „Gelübdes“ (נדר/נדָר) versprochen, das er jetzt im Rahmen eines Gemeinschaftsopfermahls feierlich einlöst¹⁴⁷ und dessen wesentliches Element ein Bekenntnis, eben die *tôdāh*, ist. Typisch für das Lobgelübde ist das Verb ידה hif., dessen Grundbedeutung „bekennen“ die beiden typischen Handlungssituationen des „Lobpreises / Dankes“ und des „(Sünden-)Bekenntnisses“ prägt¹⁴⁸.

Nehmen wir als Beispiel Ps 116. Dieses Danklied des einzelnen hat seinen Ort im Tempelkult und ist dort vom Geretteten „vor seinem (sc. JHWHs) ganzen Volk“ (V.14b.18b) im Rahmen einer *tôdāh*-Feier vorgetragen worden (V.13-19). Der Psalm, der aus den beiden Teilen: V.1-11 *Danklied* (= Ausdruck der Danksagung) und *Dankopfer* V.12-19 (= Vollzug der Danksagung) besteht¹⁴⁹, lautet in Übersetzung:

I Danksagung

- 1 Ich liebe,
denn JHWH hört meine Stimme, mein Gnadengesuch,
- 2 ja, er hat mir sein Ohr zugeneigt,
und in meiner Lebenszeit will ich rufen.
- 3 Umgeben haben mich Schlingen des Todes,
und Bedrängnisse der Unterwelt haben mich
angetroffen,
Bedrängnis und Kummer traf ich (immer wieder) an,
- 4 und ich rief den Namen JHWHs (unentwegt) an:
‘Ach JHWH, laß mein Leben (*nəpəš*) entkommen!’
- 5 Gnädig ist JHWH und gerecht,
und unser Gott ist ein Erbarmender,
- 6 ein Hüter der Einfältigen ist JHWH;
ich war niedrig, und mich rettete er.
- 7 Kehre zurück, meine *nəpəš*, zu deiner Ruhe,
denn JHWH hat an dir gehandelt;

¹⁴⁶ Vgl. Ps 22,26f; 66,13-15; 116,13-19, ferner Am 4,5; Lev 7,11-15; 22,29f; 2 Chr 29,31; 33,16, S. dazu Hermisson, *Sprache und Ritus*, 32ff und Mayer, ידה, 465ff.

¹⁴⁷ Vgl. Ps 50,14; 56,13; 116,17f, ferner Ps 22,23-27; 61,9; 65,2; 116,14.18; Jon 2,10, S. dazu zuletzt Tita, *Gelübde*, 105ff.

¹⁴⁸ S. dazu Gunkel / Begrich, *Einleitung*, 272f; Bornkamm, *Lobpreis*, 122ff; Crüsemann, *Studien*, 279ff; Mayer, aaO 456f.457f.460ff; Mark, *Meine Stärke*, 124ff und Tita, aaO 106f.136f. Anders bekanntlich Westermann, *Lob und Klage*, 20ff, der ידה hif. mit „loben“ und תודה mit „Lobopfer; Lobpreis, Loblied“ wiedergibt, vgl. ders., ידה, 674ff.

¹⁴⁹ Vgl. zuletzt Tita, aaO 109ff.117ff, anders Seybold, *Psalmen*, 454 und Spieckermann, *Lieben*, 268, die mit z.T. unterschiedlichen Argumenten die Zweiteilung: V.1-9 / V.10-19 vertreten. Zu dieser, bereits von der Septuaginta tradierten Abgrenzung s. jetzt Tita, aaO 118ff.

- 8 ja, du hast (herausgezogen =) befreit mein Leben (*nəpæš*)
vom Tod,
meine Augen von Tränen, meinen Fuß vom Sturz.
9 Ich werde umhergehen vor JHWH
in den Ländern der Lebenden.
- 10 Ich glaube,
auch wenn ich sage / sagen muß:
‘Ich bin tief gebeugt’.
11 Ich selbst sprach / spreche hiermit in meinem Zittern:
‘Alle Menschen sind Lügner’.

II Dankopfer

- 12 Wie kann ich JHWH vergelten
für alle seine Wohltaten an mir?
- 13 Den Becher der Rettungstaten will ich erheben,
und den Namen JHWHs will ich an- / ausrufen.
14 Meine Gelübde will ich JHWH erfüllen,
ja, vor seinem ganzen Volk.
- 15 Kostbar / kostspielig in den Augen JHWHs
ist der Tod seiner Frommen.
16 Ach JHWH, ich bin dein Knecht,
ich bin dein Knecht, der Sohn deiner Magd,
du hast geöffnet meine Fesseln!
- 17 Dir will ich ein *tôdāh*-Opfer schlachten,
und den Namen JHWHs will ich an- / ausrufen.
18 Meine Gelübde will ich JHWH erfüllen,
ja, vor seinem ganzen Volk,
19 in den Vorhöfen des Hauses JHWHs,
in deiner Mitte, Jerusalem!
- Hallelujah!*

Im Blick auf die Gesamtanlage des Textes¹⁵⁰ wird deutlich, daß mit der Frage nach dem angemessenen Dank in V.12 ein neuer Sinnabschnitt eingeleitet wird, der die Erfüllung der in der Not gelobten Gelübde (V.14a.18a) als Vollzug der Danksagung darstellt (V.13-19). V.13-19 fungieren als Antwort auf diese Frage, wobei V.13f und V.17-19 Rahmenfunktion haben, während V.15f als Grund für die Errettung vom Tod die ‘Kostbarkeit’ des Lebens der „Frommen“ // des „Knechts“ JHWHs angibt¹⁵¹. Die Rahmenabschnitte V.13f und V.17f weisen z.T. wörtliche Entsprechungen auf und lassen die Grundelemente des *tôdāh*-Opfers: das Erheben des „Bechers der Rettungstaten“ (V.13a) und das Schlachten des *tôdāh*-Opfertiers (V.17a) in Erscheinung treten:

¹⁵⁰ Zu den textkritischen Problemen s. Janowski, Dankbarkeit.

¹⁵¹ Zum Motiv der ‘Kostbarkeit des menschlichen Lebens’ s. oben 279.

- A 13 Den Becher der Rettungstaten will ich erheben,
und den Namen JHWHs will ich an- / ausrufen.
14 Meine Gelübde will ich JHWH erfüllen,
ja, vor seinem ganzen Volk.
- A' 17 Dir will ich ein *tôdāh*-Opfer schlachten,
und den Namen JHWHs will ich an- / ausrufen.
18 Meine Gelübde will ich JHWH erfüllen,
ja, vor seinem ganzen Volk,
19 in den Vorhöfen des Hauses JHWHs,
in deiner Mitte, Jerusalem!

Beide Ritualelemente sind mit der An- bzw. Ausrufung des JHWH-Namens (V.13b.17b, vgl. V.4a) verbunden. Nach V.14 und V.18 ist dieses *tôdāh*-Opfer das Gelübde, das der Gerettete JHWH in der Not gelobt hatte und das er jetzt mit dem Dankopfermahl einlösen will. Die Danksagung besteht also darin, daß der Gerettete ein Dankopfermahl „vor dem ganzen Volk JHWHs“ feiert, das Dankopfer demnach der kultische Vollzug der gelobten Danksagung ist. Die – wohl im Sinn einer „fiktiven Liturgie“ gehaltene – Ausführung dieses Dankrituals beschreibt dann Ps 118¹⁵².

Das Dankopfermahl, das der Gerettete nach Ps 116,12-19 zusammen mit den Menschen aus seinem Lebenskreis im Vorhof des Jerusalemer Tempels (V.19) feiert, weicht aufgrund seiner beiden Ritualelemente: Erheben (und Trinken?) des „Bechers der Rettungstaten“ (V.13f) und Schlachten (und Essen) des *tôdāh*-Opfers (V.17f) von einem gewöhnlichen Mahlopfer (זֶבַח) ab¹⁵³. Dem Becherritus kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, weil es um die bekennende Proklamation, d.h. die „Verkündigung“ der Machterweise JHWHs geht.

Während K. Seybold diesen Becherritus als „rituelle(n) Abschluß eines Gottesgerichtsverfahrens“¹⁵⁴ deutet und in diesem Verfahren dessen konkretes Substrat sieht, versteht ihn H.-J. Kraus¹⁵⁵ eher als Dankgestus: „Der Dankende erhebt den Kelch ... vielleicht auch hier zu einer Libation (oder jedenfalls ursprünglich einmal zu einer solchen Darbringung)“¹⁵⁶. Als Sachparallele verweist Kraus auf die Kalksteinstele des Jehaumilk aus Byblös (KAI 10, 5. Jh. v.Chr.), die in ihrem oberen Bogenfeld eine bildliche Darstellung – der stehende König reicht der thronenden „Herrin von Byblos“ eine Trinkschale (s. Abb.36) – und darunter eine 16 Zeilen umfassende Inschrift enthält¹⁵⁷. Der Text präzisiert, daß es sich bei dem dargestell-

¹⁵² S. dazu Mark, Meine Stärke, 487ff.500ff.

¹⁵³ Das *tôdāh*-Mahlopfer ist nach Lev 7,11-15; 22,29f; Am 4,5 eine Sonderform des זֶבַח שְׁלֵמִים („Heilsmahlopfer“), s. dazu Rendtorff, Studien, 135ff.152f; Marx, Heilsoffer, 108f u.a. Außer aus dem *tôdāh*-Opfertier und dem „Becher der Heils-/Rettungstaten“ (Ps 116,13) besteht es aus vier verschiedenen Brotopfern: aus ungesäuerten, mit Öl angerührten Ringbrotten, aus ungesäuerten, mit Öl bestrichenen Brotfladen, aus mit Öl angerührtem Grieß sowie aus normalen, ungesäuerten Ringbrotten, s. dazu Gese, Herkunft des Herrenmahls, 117ff, bes. 199.

¹⁵⁴ Seybold, Psalmen, 456.

¹⁵⁵ Kraus, Psalmen 2, 972.

¹⁵⁶ Ders., ebd.

¹⁵⁷ S. die Abbildung bei Keel, Bildsymbolik, Taf.XXVI.

ten Vorgang um den Dank des Königs von Byblos für die „Erhörung“ (*šm*^c KAI 10,3.8) durch die Göttin und die Schaffung von „Gutem / Wonne“ (*n^cm* KAI 10,8) für ihn handelt¹⁵⁸. Obwohl die Dankhandlung wie in Ps 116 vom Menschen (König von Byblos) zur Gottheit („Herrin von Byblos“) verläuft, ist das Bildmotiv der phönizischen Votivstele wohl nicht einfach auf Ps 116 übertragbar, da es mit F. Hartenstein eher als „Audienz- oder Adorationsszene“ zu deuten sein dürfte:

„... der König (kommt) nicht mit ‘leeren Händen’, sondern bietet mit der Schale im weitesten Sinn eine ‘Gabe’ dar, was seine dienstbare Rolle gegenüber der Gottheit betont“¹⁵⁹.

Wie immer man den singulären (?)¹⁶⁰ Becherritus von Ps 116,13 herleitet – die Verknüpfung zwischen dem *Erheben des Bechers*, dem anschließenden *Trinken* (?) und der *Fortexistenz des Geretteten* unterstreicht die symbolische Qualität des „Bechers der Rettungstaten“, der deshalb als ein *elementares Zeichen für die Errettung vom Tod und die heilvolle Fortexistenz des Geretteten* verstanden werden kann. „Becher der Rettungstaten“ (כִּסְיָ שְׂעוֹרָה) heißt er offenbar deshalb, weil JHWH den Beter erhört (Ps 116,1f) und „errettet“ hat (יִשַׁע hif., Ps 116, 6) und der Beter dieser Rettung im Erheben des Bechers, im Schlachten des *tôdâh*-Opfers und im Ausrufen des JHWH-Namens für alle – „vor seinem (sc. JHWHs) ganzen Volk“ (V.14b.18b) – sichtbar und hörbar Ausdruck verleiht.

Der zweite Teil von Ps 116 (V.12-19) enthält noch zwei weitere Aspekte, die für das Gesamtverständnis ebenso zentral sind wie die Ritualelemente des *tôdâh*-Opfers: zum einen den Hinweis auf den Jerusalemer Tempel, konkret die „Vorhöfe des Hauses JHWHs“ (V.19) als den Ort der Darbringung des Dankopfers. Hier, in der „Mitte Jerusalems“ (V.19) mündet „die Bewegung, in der JHWH und die Person des Psalms einander nahekomen, ... in eine innige Gemeinschaft ein“¹⁶¹. Der andere Aspekt ist das Bekenntnis von V.15f, wonach JHWH den Tod seiner Frommen // seines Knechts nicht billigend in Kauf nimmt, sondern diese/diesen, wie die Erzählung V.8 berichtet, vom Tod errettet. Damit ist der innere Grund der Danksagung benannt.

Ebenso konstitutiv wie das *Raumkonzept*¹⁶² sind die *Zeitebenen* von Ps 116,1-11, die sich wieder durch unterschiedliche Schriftarten hervorheben lassen¹⁶³:

¹⁵⁸ S. dazu jetzt ausführlich Hartenstein, „Angesicht JHWHs“, 98ff.

¹⁵⁹ Ders., aaO 105. Zu einer alternativen Interpretation s. Janowski, Dankbarkeit.

¹⁶⁰ Eine inhaltliche Nähe zu Ps 116,13 hat nach Spieckermann, Lieben, 272 Anm.20 „... allenfalls der reichlich gefüllte Becher in Ps. 23,5. Aber auch hier ist der Unterschied deutlich. Gehört der Becher in Ps. 23 zu den Bildern der umfassenden Fürsorge Gottes, ist er in Ps. 116 Dokumentation erfahrener Rettung durch den Beter“. Beides muß sich aber nicht ausschließen, da sich die umfassende Fürsorge JHWHs nach Ps 23,5 auf die *Bewahrung vor den Feinden* und damit auf die *erhoffte Rettung aus Todesgefahr* bezieht, s. dazu unten 307ff.

¹⁶¹ Tita, Gelübde, 122.

¹⁶² S. dazu oben 274ff.

¹⁶³ Zur Bezeichnung der Zeitebenen s. oben 271 Anm.31.

- | | | |
|-------|---|----------------------------|
| A 1 | Ich liebe,
denn JHWH hört meine Stimme,
mein Gnadengesuch, | Gw
" |
| 2 | ja, er hat mir sein Ohr zugeneigt,
und in meiner Lebenszeit will ich rufen. | Vg1
Gw/Zk |
| B 3 | Umgeben haben mich Schlingen des Todes,
und Bedrängnisse der Unterwelt haben mich angetroffen,
Bedrängnis und Kummer traf ich (immer wieder) an,
und ich rief den Namen JHWHs (unentwegt) an:
'Ach JHWH, laß mein Leben entkommen!' | Vg2
"
Vg1
(Zitat) |
| 4 | Gnädig ist JHWH und gerecht,
und unser Gott ist ein Erbarmer,
ein Hüter der Einfältigen ist JHWH; | Gw
"
" |
| 6 | ich war niedrig, und mich rettete er. | Vg2/Vg1 |
| B' 7 | Kehre zurück, meine <i>nəpəš</i> , zu deiner Ruhe,
denn JHWH hat an dir gehandelt; | Gw/Zk
Vg1 |
| 8 | ja, du hast (herausgezogen =) befreit mein Leben
vom Tod,
meine Augen von Tränen, meinen Fuß vom Sturz. | "
" |
| 9 | Ich werde umhergehen vor JHWH
in den Ländern der Lebenden. | Gw/Zk
" |
| A' 10 | Ich glaube,
auch wenn ich sage / sagen muß:
'Ich bin tief gebeugt'. | Gw |
| 11 | Ich selbst sprach / spreche hiermit in meinem Zittern:
'Alle Menschen sind Lügner'. | Vg1/Gw? |

Die Zeitebenen dieses Textes lassen sich folgendermaßen verstehen:

• Die Rahmenstücke A / A'

V.1f und V.10f repräsentieren die Gegenwart (und z.T. auch die Zukunft: V.2b) des Beters, wobei die Liebe des Beters zu JHWH (V.1) mit der Erinnerung an die geschehene Zuneigung JHWHs zum Beter (V.2a) begründet wird, aufgrund derer dieser ein lebenslanges / zukünftiges Rufen zu Gott ins Auge faßt¹⁶⁴.

• Die Rettungserzählung B

V.3-6 setzen dagegen mit einem Rückblick auf die Not und die erfahrene Rettung durch JHWH ein (V.3a.6bα), greifen mit ihren Todesbildern also weit hinter die Gegenwartsebene von V.1f / V.10(-11) in die Vergangenheit der Todesbedrohung zurück. Eine zweite Vergangenheitsebene (Vg1) schiebt sich mit ihren Impf/PK-Formen in V.3b.4a.6bβ¹⁶⁵ demgegenüber zwischen die Gegenwarts- und jene am weitesten zurückliegende Vergangenheitsebene (Vg2) und zitiert in V.4b die Bitte um die Errettung vom Tod. Durch dieses Zitat wird ein

¹⁶⁴ V.11 scheint sich dagegen auf die zurückliegende Not zu beziehen und mit der Aussage „alle Menschen sind Lügner“ das gegenwärtige Vertrauensbekenntnis „Ich glaube“ (V.10α) kontrastiv zu verstärken.

¹⁶⁵ Die Impf/PK-Formen in V.3b.4a sind als präteritale Iterative zu verstehen, s. dazu oben 268.

Kontrast zur Selbstaufforderung V.7a erzeugt, die ebenfalls das Motivwort *נָפַח* „Leben(dig)keit, Vitalität“¹⁶⁶ verwendet und von der Rückkehr der *נַפְעָשׁ* zum Ort der „Ruhe“ spricht.

• *Die Gnadenformel*

Entscheidend für das Danksagungsgeschehen von Ps 116,1-11 ist schließlich der Sachverhalt, daß der mehrschichtige Rückblick auf die Not in V.5.6a durch drei Nominalsätze unterbrochen wird, die in modifizierter Aufnahme der Gnadenformel von Ps 103,8 u.ö.¹⁶⁷ zentrale Eigenschaften des gnädigen und barmherzigen Gottes JHWH vergegenwärtigen.

• *Die Rettungserzählung B'*

Der zweite Abschnitt der Rettungserzählung B/B' setzt in V.7-9 umgekehrt nicht bei der Vergangenheit, sondern bei der Gegenwart des Geretteten an und kehrt nach einem abermaligen Rückblick auf die Not (Vg₁: V.7b.8) auch zu dieser zurück. Durch diese Inclusio kommt dem in V.9 formulierten Ausblick auf „die Freiheit und Weite des unangefochtenen Lebens in der Gegenwart Gottes“¹⁶⁸ ein besonderes Gewicht zu.

Das Loben Gottes, so läßt sich die Intention der Toda-Psalmen zusammenfassend charakterisieren, drängt nach außen in Freude, Dank und Bekenntnis¹⁶⁹. Die *Freudenbotschaft von der rettenden Macht Gottes* wird erzählend weitergegeben in der Familie, in der Gemeinde und in der ganzen Welt, d.h. generationen-, schichten- und nationenübergreifend¹⁷⁰. Ihr Ausgangspunkt aber liegt bei Gott, dem Schöpfer der Welt und Retter des einzelnen. „Bekennen“ (*הִדָּה* *hif.*) in der Doppelbedeutung von „(Gott) loben, preisen“ und „(Schuld) bekennen“¹⁷¹ hat, so der Neutestamentler G. Bornkamm, immer Gott zum Inhalt:

„Es geschieht immer da, wo Menschen einen Machterweis erfahren haben, und hat in jedem Fall den Sinn, diesen Machterweis Gottes zu bestätigen. Jedem Lobpreis geht eine Manifestation Gottes voraus. Sie bestimmt den Inhalt des Bekenntnisses, das zusammenfassend oder entfaltend der Machtbekundung Gottes angemessen sein muß.“¹⁷²

Dieser Zusammenhang von *göttlichem Machterweis* und *öffentlichem Bekenntnis* hat den Sinn, das „Wunder“ der Rettung¹⁷³, das dem Beter widerfahren ist, als Paradigma der rettenden Macht JHWHs darzustellen und vor der Öffentlichkeit der Gemeinde, des Volkes und der

¹⁶⁶ S. dazu *Anthropologisches Stichwort 4: Vitalität* oben 204ff.

¹⁶⁷ S. dazu oben 279 Anm.64.

¹⁶⁸ *Tita*, aaO 114.

¹⁶⁹ Vgl. Ps 30,2aa.5f.12f; 116,12-19 u.ö.

¹⁷⁰ Vgl. *Hossfeld*, Klage, 17.

¹⁷¹ S. dazu oben 299.

¹⁷² *Bornkamm*, Lobpreis, 123.

¹⁷³ Zum Begriff des „Wunders“ s. oben 243ff.

ganzen Welt zu verkünden¹⁷⁴. Das Bekenntnis wächst nicht aus der Beschäftigung des Menschen mit sich selbst, sondern aus der *Begegnung mit dem rettenden und* – im Fall des Schuldbekenntnisses – *mit dem richtenden Gott*¹⁷⁵. Es ist darum nicht ein Akt der Selbstrechtfertigung, sondern eine Antwort auf die Heilstaten Gottes. Wer bittet, geht von sich und seiner Welt aus. Wer lobt, so läßt sich das Credo der Dankbarkeit charakterisieren, geht von Gott und seinen guten Gaben aus¹⁷⁶. Was unter diesen guten Gaben zu verstehen ist, läßt sich etwa Ps 16 und seiner Metapher vom „Weg des Lebens“ (V.11) entnehmen¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Vgl. *Bornkamm*, aaO 124 und *Hossfeld*, Lob, 476f.

¹⁷⁵ Vgl. *Bornkamm*, aaO 124ff.

¹⁷⁶ Vgl. *Ballhorn*, Telos des Psalters und dazu den Nachweis bei *Hossfeld*, Klage, 19.

¹⁷⁷ S. dazu unten 322ff.